Salamuddin & Candiki Repantu

TEOKRASI KONTEMPORER

Integrasi Teologi dan Politik dalam Negara Islam

Perdana Publishing

TEOKRASI KONTEMPORER

Integrasi Teologi dan Politik dalam Negara Islam

TEOKRASI KONTEMPORER

Integrasi Teologi dan Politik dalam Negara Islam

Salamuddin
Candiki Repantu

Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana

TEOKRASI KONTEMPORER
Integrasi Teologi dan Politik dalam Negara Islam

Penulis: Salamuddin & Candiki Repantu
Editor: Drs. Usiono, MA

Penata letak: Samsidar
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:
PERDANA PUBLISHING
Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana
(ANGGOTA IKAPI No. 022/SUT/11)
Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224
Telp. 061-77151020, 7347756 Faks. 061-7347756
E-mail: perdanapublishing@gmail.com
Contact person: 08126516306

Cetakan pertama: Mei 2015

ISBN 978-602-8935-87-6

SAMBUTAN PENULIS

Beberapa tahun yang lalu, dalam sebuah seminar Nasional yang bertemakan ***"Pemerintahan Islam: Antara Cita-cita dan Realita"*** di American Corner IAIN Sumatera Utara (sekarang UIN SU) diundanglah empat pembicara. Uniknya, keempat pembicara berasal dari empat "negara" yang berbeda, meskipun secara defakto tinggal kawasan negara yang sama, yakni Indonesia. Pasalnya, keempat pembicara itu masing-masing berasal dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Negara Islam Indonesia (NII), Republik Islam Aceh (RIA), dan Hizbut Tahrir Indonesia. Jadi, dari keempat narasumber tersebut, hanya satu narasumber yang mengakui Indonesia sebagai negaranya. Kebetulan narasumber itu adalah salah satu penulis buku ini (saudara Candiki Repantu). Adapun tiga pembicara lainnya, tidak menginginkan Indonesia dalam bentuknya yang sekarang ini sebagai negaranya, sebab ketiga pembicaranya berasal dari gerakan politik Islam kontemporer yang bercita-cita mendirikan "negara Islam" versinya masing-masing.

Terjadilah diskusi yang menarik, masing-masing pembicara mengajukan analisisnya. Tetapi, sungguh sangat disayangkan, hanya karena mengatakan harus bedakan antara "Negara Islam" dengan "Negara orang-orang Islam", maka tuduhan anti-Islam, sesat, hingga kafir, mewarnai diskusi di kampus yang ilmiah dan islamiyah tersebut. Suatu label yang belakangan ini, sering menjadi ungkapan kaum *takfirisme.* Dalam sejarah Islam sepanjang 15 abad ini, belum tentu berdiri negara-negara Islam, tapi yang pasti telah berdiri negara-negara atau kerajaan-kerajaan orang-orang Islam. Dan tentu saja, negara orang-orang Islam belum tentu Islami.

Untuk itu, penulis berpikir suatu hari bisa menuliskan lebih terperinci baik dari normativitas, historisitas, pemikiran, dan praktek politik Islam, yang berlaku sepanjang lahir, tumbuh, kembang, maju, dan mundurnya peradaban

Islam. Dan cita-cita itu terkabul dengan terbitnya buku ini. Hanya saja, apa yang tertulis di dalam buku ini, tentu saja masih sangat jauh dari yang semestinya. Tetapi, setidaknya ini adalah langkah awal untuk memacu langkah-langkah berikutnya (*sekedar penghibur hati karena sadar tak mampu menulis lebih dari ini*).

Karena itu pujian kepada Tuhan dan salawat kepada Nabi Saw adalah kata pertama terlontar dari hati dan lisan penulis begitu buku ini selesai. Ucapan syukur tersebut memang tidaklah berharga dibandingkan dengan limpahan rahmat, karunia dan hidayah Allah swt kepada penulis. Namun setidaknya itulah ungkapan hamba yang *fakir* ini dihadapan Tuhannya Yang Maha Sempurna.

Buku yang berjudul ***"Teokrasi Kontemporer: Integrasi Teologi dan Politik dalam Negara Islam"*** pada awalnya merupakan penelitian tesis Dr. Salamuddin, MA saat menyelesaikan studinya di Pasca Sarjana UIN SU Medan. Tesis tersebut mengulas nilai-nilai demokrasi dalam konsep *wilayah al-faqih* (kepemimpinan ulama) sebagai teori politik Islam kontemporer. Namun, dibaca sekarang dalam bentuk buku, setelah dianalisis, dikaji, dan dicermati kembali, maka bisa dikatakan isi tesis banyak mengalami perbaikan dan perubahan.

Dalam penyelesaian penulisan buku ini penulis banyak berhutang budi baik secara moral maupun material pada semua orang yang terlibat dalam penulisan buku ini. Karena itu sudah kewajiban bagi penulis untuk mengucapkan terima kasih kepada mereka semua.

Secara rendah hati dan penuh doa, penulis sampaikan kepada Ayahanda tercinta dan Ibunda tersayang selaku orang tua penulis yang menjadi guru pertama dan utama, membimbing dan membesarkan penulis dengan penuh kasih, keikhlasan, ketabahan, dan selalu mengobarkan semangat penulis untuk terus menapaki dunia pendidikan. Seluruh bakti mereka akan senantiasa penulis kenang sepanjang hayat dan mendapat balasan di sisi Allah swt.

Secara penuh kasih, kepada Isteri tercinta dan buah hati tersayang yang mendampingi penulis dalam suka, dan terutama dalam duka. Mohon maaf, jika selama penyelesaian buku ini, suamimu ini jarang terlihat tersenyum dengan manis dan bermain dengan kamu semua.

Dengan penuh hormat, kepada para pembimbing Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, MA, Prof. Dr. Amroeni Dradjat, MA, Prof. Dr. Katimin, MA, Prof. Dr. Ilhamuddin Nasution, MA dan Prof. Dr. Hasan Asari, MA, terima kasih dan semoga senantiasa dirahmati Allah serta menjadi ilmuan yang selalu menginspirasi.

Kepada seluruh civitas akademika UIN SU, pimpinan, dosen dan kolega yang tidak saya sebutkan satu persatu, penulis sampaikan terima kasih sebesarnya

yang dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan membimbing, mengarahkan, memberikan wawasan kepada penulis. Buku ini merupakan buah dari bimbingan dan motivasi mereka semua.

Begitu juga, tak pantas pula meninggalkan ucapan terima kasih kepada Abangda H. Ahmad Parwez (Bang Kaka), Sayid Ahmad Haneman, Bang Fero, Bang Aziz, dan lainnya semoga mau menerima ucapan terima kasih penulis. Terima kasih pula, kepada segenap pengurus Perpustakaan Yayasan Islam Abu Thalib, dimana penulis banyak mendapatkan sumber rujukan yang menjadi landasan penulisan buku ini. Demikian pula untuk para jamaah dan rekan-rekan yang menjadi teman diskusi penulis di Yayasan Islam Abu Thalib.

Kepada para pencari ilmu yang tergabung dalam Forum Para-Mujaddida (F-PM), Musardin, Husnan, Salahuddin Harahap, Anwar Saleh, Alm. Tgk. Lamkaruna Putra (semoga Allah menerangi kuburnya), Raudhatul Jannah, Cibro, Ismaliah, Erni, Sadli, Nurhayati, Bukhari, Ardath, Rosnida, Inun, Ja'far, Ika, Hafiz, Andika, Fitria Ningsih, Burhan, Iqbal, Bob, Uje dan banyak lainnya yang tak tersebutkan.

Begitu pula teman-teman di Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI), Ustadz Jalaluddin Rakhmat (Kang Jalal), Bang Furqan, Alm. Bang Firdaus (semoga Allah menerangi kuburnya), Ustadz Faisal, Syekh *Bahlul* Suprizal Abu Ikhwan, Faisal Roni, dan lainnya.

Kepada teman-teman di GARDA ASURA (Gerakan Muda Aksi Solidaritas Untuk Rakyat), Ir. Taufik Ginting, Dr. Ansari Yamamah, MA terima kasih atas nasehat-nasehat dan dukungannya. Adinda Herry dan jajarannya, terima kasih ikhlas menerima amanat dan *omelan-omelan* yang maha berat (*hehehe*). Semoga dapat bertugas dengan sebaik-baiknya.

Mereka semua ini, dengan antusias dan semangat yang luar biasa tingginya membangun tradisi keilmuan yang ilmiah sekaligus keislaman yang amaliah. Tak jarang mereka mesti "repot" berdiskusi untuk menggagas sebuah peradaban yang maju, jaya, dan berdimensi ilahiah. Penulis berharap semuanya tetap pada komitmen dan cintanya pada tradisi ilmiah dan Islamiah.

Kepada semua pihak yang belum disebutkan, penulis tetap mengucapkan terima kasih atas bantuannya. Kalau penulis lupa menyebutkannya, yakinlah, Allah swt tak pernah lupa membalasnya. Semoga segala amal baik semuanya mendapat balasan Allah dengan berlipat ganda.

Terakhir, dengan penuh kesadaran, penulis mengakui bahwa buku ini masih banyak kekurangan dan kelemahannya, disamping kelebihan dan keakuratannya.

Untuk itu semua seluruh, kritik, tegur sapa dan saran yang membangun dan bermanfaat untuk semakin sempurnanya buku ini senantiasa penulis harapkan dengan keterbukaan dan keikhlasan yang mendalam. Dan bagi yang merasa buku ini tak memenuhi harapannya, saya hanya bisa katakan: *maaf ya*!

Medan, 29 Januari 2015

Penulis

DAFTAR ISI

PEMBUKA

Bagi Jalaluddin Rakhmat, permasalahan utama umat Islam adalah permasalahan defenisi, apa yang dimaksud dengan umat Islam? siapa pemimpin Islam? apa makna syariat Islam? Bagi Jalal, defenisi situasi yang dibuat melalui persepsi seseorang terhadap beragam faktor sosial yang terjadi pada saat tertentu, itulah yang menjadi sebab perpecahan umat Islam.[1]

Analisis tersebut, setidaknya membantu kita untuk melihat realitas yang terjadi, yaitu tidak adanya persepsi visi yang sama antara berbagai unsur kekuatan Islam di dunia. Dari sisi ini terlihatlah, bahwa umat Islam selain mengalami krisis persatuan, juga sedang mengalami krisis pengetahuan tentang Islam.

Krisis pengetahuan ini diperparah dengan krisis keyakinan terhadap Islam, yang mana Islam di pandang hanya sebagai agama yang sangat privat dan boleh diterjemahkan siapa saja, sehingga tak jarang agama ini di otak atik sampai nyaris hilang relevansinya dan bentuk aslinya yang murni.

Persoalan politik atau Negara, misalnya, dianggap merupakan wilayah yang di luar Islam, bahkan dipandang sebagai wilayah kotor yang tidak pantas diurusi oleh agama yang suci. Akhirnya dengan gegabah dinyatakan secara nyaring bahwa Islam terpisah dengan politik, dan ulama (ustadz, kyai, *muballigh*) jangan mendekati arena politik ini, cukuplah ia menjadi ahli zikir, ahli ibadah, ahli baca al-Quran, dan lainnya yang mengumandangkan agama Islam sebagai agama cengeng yang cenderung memperhatikan dosa-dosa individual namun melupakan dosa-dosa sosial dan politik.

---

[1] Jalaluddin Rakhmat. *Islam Indonesia: Masalah Defensisi.* Dalam Amin Rais. ed. *Islam di Indonesaia : Sebuah Ikhtiar Mengaca Diri*. (Jakarta: Rajawali Press), h. 39.

Karena itu, dalam situasi akut seperti ini, mengimplementasikan politik Islam, mesti dilakukan secara bertahap. Tetapi, tahapan ini bukanlah saling terputus meskipun masing-masingnya bisa saling independensi. Tahapan yang mesti kita lakukan adalah:

Pertama, tahap filosofis, yang mana kaum muslimin mesti memiliki analisa cermat dan akurat akan persoalan kemanusiaan serta berbagai pandangan yang ditawarkan menjadi alternative solusi berbagai problemnya.

Kedua, tahap ideologis, yaitu menjadikan analisis-analisis filosofis yang akurat sebagai pandangan dunia yang menyatukan visi kaum muslimin.

Ketiga, tahap praktis, yaitu mengimplementasikan secara nyata konsepsi Islam yang kukuh dan utuh dalam kehidupan bermasyarakat di bawah naungan pemerintahan islami.

Dengan tiga tahapan tersebut maka, akan terlihatlah Islam sebagai agama yang memberikan pijakan teoritis sekaligus tuntunan praktis. Jika hal ini dapat kita laksanakan secara intensif, maka tahun-tahun ke depan kita akan memandang wajah cerah masyarakat Islam. Hal ini bukanlah angan-angan kosong dan nostalgia kebelakang, melainkan sebuah rekayasa sosial yang direncanakan.

Paradigma politik Islam bukanlah suatu yang utopis, sebab jika kita mau jujur dan cermati, maka tesis penting untuk mendialogkan bahkan mengintegrasikan agama dan politik mesti dipertimbangkan. Tesis tersebut setidaknya didukung oleh tiga alasan. *Pertama,* tidak ada kejelasan atau garis pemisah tanpa tembus antara urusan duniawi dan ukhrawi. *Kedua,* al-Quran dan hadits-hadits Nabi saw banyak membicarakan kedua urusan ini sebagai hal yang mesti diperjuangkan dan merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan melainkan hanya sekedar tahapan yang akan dilalui. Doa sapu jagat (kebaikan dunia dan akhirat) adalah fakta jelas rajutan kedua alam ini. *Ketiga,* akal dengan jelas menyatakan bahwa Negara adalah kebutuhan manusia, dan agama merupakan aturan Tuhan yang mencakup kehidupan dunia dan akhirat.

Karena itu untuk merumuskan paradigma politik Islam bukanlah mencari pertentangan antar pemikiran politik Islam yang berkembang, melainkan meletakkan standarisasi yang baku—tetapi tidak kaku—agar perencanaan dan konsepsi negara Islam memiliki arah yang menjadi acuan dalam setiap masa dan tempat. Karenanya, kajian normativitas saja tidaklah cukup, melainkan diperlukan juga analisis cermat atas realitas kondisional yang terjadi pada setiap babakan sejarah Islam.

Memang, dalam studi Islam (*Dirasah Islamiyah*) Islam dipandang dari tiga sisi yaitu normativitas, intelektualitas (hasil olah pikir), dan aktivitas, tindakan umat Islam. Namun, membicarakan ketiga pendekatan tersebut tanpa standar yang jelas akan mengaburkan persoalan. Normativitas dan intelektualitas, serta tindakan, mestilah dinilai dengan ranahnya yang saling kesatuan bukan terpisah. Artinya, tindakan dianggap benar jika di bangun dalam kerangka pikir dan alasan normative yang benar. Karena itu, analisis politik Islam mestilah dilakukan dengan metode yang khas. Metode itu adalah meletakkan standarisasi kerangka Islam dengan cermat berdasarkan akal dan wahyu (al-Quran), baru kemudian mengkaji peristiwa-peristiwa yang dilaporkan oleh *tarikh* Islam untuk diuji sebelum diletakkan sebagai paradigma politik Islam.

Selain itu, gagasan-gagasan politik modern juga tidak bisa diabaikan begitu saja. Ia layak dipertimbangkan jika memang sesuai dengan nalar Islam. Yang penting, tidak ada pengaburan tentang jargon-jargon politik modern, serta diperlukannya standarisasi yang jelas antara Islam dengan dunia modern. Artinya, apakah Islam mesti sama dengan konsepsi modern? atau apakah mesti beda? Atau melakukan filterisasi terhadap jargon-jargon modern dengan standarisasi yang akurat dan teruji. Ini memerlukan kreativitas intelektual bukan apologetis yang *psudointelektual* (intelektual semu).

Saat ini, dua tatanan politik dunia sedang mencari format sejati untuk mengimplementasikan agenda besar bagi penyelamatan masyarakat manusia dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara nasional maupun secara global. Dua tatanan politik tersebut adalah tatanan politik demokrasi dan tatanan politik Islam, yang secara khusus dalam buku ini adalah konsep *wilayah al-faqih.*

DEMOKRASI DAN WILAYAH AL-FAQIH

Demokrasi telah menjadi kata sakral dalam perpolitikan dunia saat ini, bahkan mungkin—bagi pendukungnya— demokrasi lebih sakral dari agama. Atas nama demokrasi, tindakan kezaliman di basmi, keadilan ditegakkan, kedamaian diciptakan, dan tentunya kesejahteraan dibagikan. Pendeknya, demokrasi merupakan idaman semua bangsa dan negara.

Jargon demokrasi, dalam tinjauan historis bukanlah hal yang baru, baik dalam tataran teoritis maupun praktek politik. Sejak masa Yunani Kuno para filosof seperti Socrates, Plato, maupun Aristoteles, mendiskusikan pemerintahan demokratis, dan menganggapnya sebagai sistem politik yang buruk. Bagi mereka, pemerintahan model aristokrasi (pemerintahan para filosof) adalah sistem politik terbaik dan menjamin kemajuan.

Namun, paradigma Yunani Kuno kini telah berubah menjadi paradigma Barat modern, yang pasca revolusi Inggris, Perancis, dan Amerika, menjadikan demokrasi sebagai tatanan politik baru yang menghegemoni ke seluruh dunia. Akan tetapi, praktik dan teori demokrasi yang dikembangkan di dunia kontemporer tidaklah homogen, melainkan heterogen. Perkembanagn ide demokrasi dipengaruhi, dibentuk dan diperkaya oleh perkembangan zaman, budaya, dan kondisi sosiologis-kemasyarakatan. Di negara mana pun, nilai-nilai demokrasi akan berkembang sesuai dengan bangunan sosial dan budaya masyarakatnya. Dengan demikian, bentuk, tingkat dan kualitas demokrasi di Amerika Serikat berbeda dengan konsep dan praktik demokrasi yang berkembang di Asia Timur seperti Jepang, Swedia, Italia dan sebagainya. Munculnya satu partai yang sangat dominan, yang selama beberapa dasawarsa menguasai kehidupan pemerintahan dan politik telah mendorong para ahli mempersoalkan bentuk, tingkat, kualitas dan praktik demokrasi di negara-negara seperti disebut belakangan ini.

Tak luput pula, perbincangan mengenai demokrasi juga merambah para pemikir Muslim dan negara-negara yang mayoritas berpenduduk Muslim. Hanya saja, munculnya ide demokrasi kepermukaan, pasca dibubarkannya *Khilafah Utsmaniyah* di Turki oleh Mustafa Kemal Attaturk, di mana, nyaris seluruh negara-negara Muslim pada saat itu dikuasai oleh penjajah. Akhirnya, demokrasi memberikan ilham kemerdekaan kepada bangsa-bangsa terjajah, sehingga mendapatkan dukungan luas dan menghegemoni. Dari sini lahirlah perlawanan-perlawanan fisik maupun diplomatik dari putra-putra Muslim untuk mendapatkan kemandirian dalam berbangsa dan bernegara sesuai dengan keinginan dan kehendak bangsanya masing-masing. Hal ini mengakibatkan pergolakan politik dalam setiap wilayah Muslim dan terkadang menghasilkan revolusi besar dan radikal. Salah satu revolusi terbesar abad modern adalah revolusi Islam di Iran yang dimotori oleh ulama tradisional Iran, Ayatullah al-Uzhma Sayid Ruhullah al-Musawi al-Khumaini atau lebih dikenal dengan sebutan Imam Khomeini.

Imam Khomeini selain menggunakan spirit Islam dalam memobilisir revolusi, juga mengusung demokrasi dalam negara Islam yang digagasnya, yaitu "Republik Islam Iran". Label republik melambangkan semangat demokrasi yang mengandung makna pengakuan atas hak-hak rakyat. Hanya saja beliau menyandingkan term republik dengan Islam, sehingga kesan yang muncul kemudian, demokrasi yang dimaksud oleh Khomeini berbeda dengan demokrasi yang dipahami oleh Barat.

Keyakinan mutlak Sang Imam pada kesempurnaan konsepsi politik Islam tidak menyisakan ruang bagi pemikiran lain untuk menggerogoti nalar politik

Islam tersebut. Untuk itu, ia merumuskan suatu konsepsi politik Islam yang khas yang disebutnya dengan *wilayah al-faqih.* Meskipun konsep ini telah memiliki akar dan landasan yang kuat dalam sumber-sumber Islam, tetapi nyaris tidak dikenal dunia Islam karena kecelakaan historis yang melanda Islam sejak wafatnya Rasulullah saaw. Melalui konsepsi *Wilayah al-Faqih* inilah, Imam Khumaini berhasil mengintegrasikan secara utuh Islam dan Negara. Hal itu semakin terbukti dengan berdirinya Republik Islam Iran yang diawali dengan sebuah revolusi monumental bercorak agamis.

Sebagai arsitek utama Republik Islam Iran, Imam Khumaini telah mengukuhkan dirinya sebagai *ikon* politikus dunia Islam kontemporer yang disegani. Dengan menganut *wilayah al-faqih,* Iran berhasil menempatkan ulama sebagai pewaris nabi dalam menjaga tatanan agama dan Negara. Sistem ini juga, telah terbukti mampu mencegah tampilnya orang-orang 'idiot' dan 'pendosa' untuk menjadi pemimpin negara di Republik Islam Iran. Sekalipun demikian, bukan berarti dalam sistem *Wilayah al-Faqih* suara rakyat sama sekali diabaikan. Bahkan, kelompok-kelompok minoritas di Iran (seperti zoroaster, kaum Kristen Armenia maupun orang-orang etnis Kurdi dan Yahudi) mendapat perlakuan istimewa karena langsung mendapat kursi di parlemen tanpa melalui pemilu.

Sejak berdiri pada Februari 1979, Republik Islam Iran memang berupaya menerapkan sistem politik demokrasi Islam yang jelas-jelas berbeda dengan demokrasi liberal ala Barat. Sebab demokrasi liberal tidak sesuai, bahkan dalam banyak hal berlawanan, dengan kultur dan tradisi Islam. Dalam demokrasi liberal kekuasaan "mutlak" berada di tangan rakyat, sedangkan dalam demokrasi Islami, kekuasaan tertinggi berada di tangan ulama yang dikenal dengan Wali *Faqih*.

Dengan demikian, Iran yang selama ini didengungkan sebagai negara yang paling tidak demokratis, ternyata memiliki model demokrasi tersendiri yang mereka sebut dengan 'demokrasi sejati'. Ini berarti, seperti diungkapkan di atas, demokrasi tidaklah tunggal, melainkan memiliki banyak wajah, ide, dan implementasinya. Karena itu, pemaknaan tunggal (baca: harus sesuai penafsiran Barat) atas demokrasi justru menjadikan bangunan demokrasi yang dicita-citakan itu berakhir tidak demokratis.

Seperti dikemukakan di atas, saat ini, demokrasi dan konsep *Wilayah al-Faqih* merupakan dua sistem politik yang betul-betul eksis dalam politik masyarakat dunia. Studi ini akan berusaha memahami kedua fenomena itu. Perspektif yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan melacak akar pemikiran dan landasan masing-masing sehingga akan terlihat titik temu sekaligus titik beda antara demokrasi dan *wilayah al-faqih.* Caranya adalah,

dengan terlebih dahulu mempertajam karakteristik atau ciri-ciri pokok serta nilai-nilai fundamental kedua konsep tersebut. Kemudian akan beranjak pada analisis praktek pemerintahan *wilayah al-faqih,* khususnya di Iran, sehingga akan mendapatkan kesimpulan apakah Negara tersebut layak disebut demokratis?

Beranjak dari pemikiran ini, sangat menarik sebutan Republik Islam Iran yang menganut sistem pemerintahan Wilayah al-*Faqih* yang diklaim Imam Khomeini sebagai demokratis. Benarkah nilai-nilai demokrasi terkandung dalam sistem tersebut ? atau sebaliknya, *wilayah al-faqih* ingin mengeliminir konsep demokrasi sebagai konsep yang tidak islami? Atau, mungkin saja penafsiran dan implementasi demokrasi di Iran seiring dengan perspektif *wilayah al-faqih* yang dibangun di atas sistem dan nilai-nilai ajaran syiah Itsna 'asyariyah? Singkatnya, karena demokrasi bisa dipandang secara berbeda, maka unsur-unsur dasar apa yang membuat sebuah sistem dapat disebut demokratis? Hal ini penting dikaji jika ingin melihat dan membahas hubungan antara Islam,— dalam hal ini konsep *Wilayah al-Faqih*— dengan konsep demokrasi.

NEGARA, DEMOKRASI DAN ISLAM

- DISKURSUS NEGARA ISLAM
- DEMOKRASI: TATANAN POLITIK KONTEMPORER
- ISLAM DAN DEMOKRASI
- MERUMUSKAN DEMOKRASI ISLAM

DISKURSUS NEGARA ISLAM

PENDAHULUAN

Persoalan negara Islam sebenarnya disepakati sebagai salah satu persoalan penting dalam Islam baik dari sisi akidah terlebih dalam studi fiqh. Bahkan *semua ahli ittifaq,* suatu petaka besar bagi masyarakat, hidup dalam rimba kehidupan tanpa aturan dan pemimpin. Sebab itu, perbincangan Negara Islam, meskipun bukan hal yang baru, namun tak pernah layu dan beku perbincangannya sejak masa klasik hingga abad ke-21 ini.

Terlebih lagi, belakangan ini, muncul kembali gerakan-gerakan secara sporadis menggaungkan pentingnya implementasi *khilafah Islamiyyah* (pemerintahan Islam) dalam kehidupan nyata dewasa ini. Apapun motivasinya, hal ini paling tidak menunjukkan bahwa kaum muslimin masih memiliki keinginan untuk mengaktualisasikan Islam sebagai agama yang tak pernah ketinggalan zaman. Atau, mungkin pula, kegerahan terhadap realitas politik yang terjadi saat ini membuat sekelompok pecinta Islam ini ingin bernostalgia dalam alam imajinal akan kedamaian *Khilafah Islamiyah* yang menjanjikan kebahagiaan duniawi dan ukhrawi. Namun, sebagai sikap ilmiah, fenomena ini tidak dapat dipahami hanya dengan bahasa dukungan atau penolakan, melainkan mengkritisinya dengan cermat dan argumentative.

Memang diantara yang menjadi permasalahan yang sangat krusial dari dahulu sampai sekarang bahkan semakin hangat dan memuncak serta dapat memancing debat dan kontroversi, baik dalam literatur Islam ataupun kajian politik dan dinamika budaya kekuasaan adalah “bagaimana membentuk suatu pemerintahan Islam yang dapat menata keharmonisan hubungan antara agama dan politik (negara)?

NEGARA ISLAM, ADAKAH?

Secara pemikiran, paling tidak dalam sejarahnya ada empat mazhab yang diajukan dalam memahami hubungan antara politik dan agama, sebagai berikut:

1. **Konflik,** yaitu pandangan yang menganggap politik dan agama adalah dua kutub yang bertentangan dan saling menghancurkan satu dengan lainnya.
2. **Independensi,** yaitu para pemikir yang berkeyakinan bahwa politik dan agama memiliki kemandirian masing-masing dan terpisah dikarenakan berurusan dengan wilayah yang berbeda. Jika beroperasi pada wilayahnya masing-masing, maka tidak akan terjadi konflik.
3. **Dialog,** yang berpendapat bahwa politik dan agama adalah mitra dalam melakukan refleksi kritis atas berbagai persoalan dengan tetap menghormati integritas masing-masing.
4. **Integrasi,** yaitu pandangan yang bersikap baik terhadap politik dan agama dan melihatnya sebagai kesatuan yang terpadu secara sistematis dan ekstensif dalam menata kehidupan di dunia ini.[1]

Untuk itulah, maka membicarakan politik Islam tampaknya tidak bisa lepas dari tiga pendekatan, yaitu pendekatan normative dan pendekatan empiris-historis, serta nalar dan kajian pemikiran para ulama dan cendekiawan Islam.[2]

Secara normative, diakui teks-teks wahyu tidak memberikan secara gamblang dan spesipik konsep *daulah islamiyah* (Negara Islam), bahkan suatu kesia-siaan mencarinya secara tersurat dan eksplisit dalam al-Quran dan sunnah. Karena, meskipun konsep masyarakat politik didasarkan pada ajaran kitab suci, tetapi sejak semula al-Quran tidak memberikan konsep tentang Negara, melainkan konsep tentang masyarakat. Harus diingat pula, al-Quran lebih bersifat simbolik daripada deskriptif dan karena itu validitas dan vitalitasnya terletak pada interpretasi dan reinterpretasi simbol-simbol ini, sesuai dengan perubahan-perubahan situasi ruang dan waktu.[3]

Jadi, al-Quran hanya memberikan konsep tentang masyarakat, bukan pemerintahan. Al-Quran berangkat dari kesadaran sejarah dan pendekatannya

---

[1] Pembagian ini mengikuti pola yang diajukan oleh Ian G. Barbour saat mengulas hubungan antara sains dan agama. Lihat Ian G. Barbour. *Juru Bicara Tuhan.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 40-42.

[2] Islam setidaknya memiliki tiga dimensi yakni normative yang terdapat di dalam teks-teks suci wahyu, Islam dalam tindakan penganutnya, hal ini salah satunya dapat dilihat dalam sejarah— dan Islam dalam dimensi pemikiran dan hasil pemahaman para ahlinya.

[3] Asghar Ali Engineer. *Islam dan Pembebasan.* (Yogyakarta: LKiS,1993), h. 17.

bersifat temporal, namun juga memperhatikan nuansa spasial. Perintah-perintah al-Quran, disamping bersifat multi-dimensional juga bersifat transendental. Jika dilihat dalam konteks yang tepat, tidak ada dalam al-Quran sesuatu yang tidak berlaku. Artinya, validitas al-Quran tetap terjaga dalam kerangka spasio-temporal, dimana terasa ada ketegangan antara yang eksistensial dan yang transendental. Uniknya, dari ketegangan itulah dorongan ke arah kemajuan dan gerakan kreatif dapat terpenuhi.[4]

Namun, perlu pula ditegaskan, ketiadaan detail-detail teori Negara dalam al-Quran bukan berarti pembicaraan politik tidak terkandung di dalamnya—karena hal itu tidak sesuai dengan kesempurnaan Islam dan kitab-Nya—hanya saja tinggal kemampuan kita untuk menggali kandungan al-Quran dalam ayat-ayatnya yang "tersirat" maupun yang "tersuruk". Sebagai misal, memang tidak ada kata *daulah* dalam al-Quran, namun banyak konsep lain yang menunjukkan perspektif politik Islam dalam pemerintahan atau negara yaitu *hukumah, Imamah, Imarah, khilafah, mulkiyah* dan *wilayah*, dan lainnya yang secara implisit mengandung makna sebuah pengelolaan negara.[5]

Dilain pihak, kritik juga sering diajukan dengan dasar analisis empiris-historis baik terhadap masa lalu maupun masa kini, maka akan terkesan pula kesulitan dan kemusykilan seputar konsepsi pemerintahan Islam. Mengacu pada masa klasik, seperti dinyatakan Husein Haikal, model Pemerintahan Islam memiliki bentuk yang bermacam-macam. Misalnya, model pemerintahan keempat *khulafa al-rasyidin* berbeda, begitu pula dengan Bani Umayyah, Bani Abbasiyah, dan Bani-Bani lainnya. Jadi, rasanya memang tidak mudah untuk memilih satu sistem di antara semua sistem tersebut, kita perlu menelitinya. Pada hakekatnya, kata Haikal, sistem pemerintahan itu tidak hanya dipengaruhi oleh prinsip-prinsip, melainkan juga oleh lingkungan tersebut, dan oleh perkembangan pemikiran serta ilmu pengetahuan manusia.[6]

Demikian pula, jika kita mengamati masa kini, kita akan melihat bahwa diantara Negara-negara Islam yang ada sekarang, pemerintahannya tidaklah identik dengan pemerintahan Islam, tetapi lebih cenderung berbentuk monarki atau kerajaan dan republik. Arab Saudi, Maroko, dan Yordania misalnya adalah

---

[4] Asghar Ali Engineer. *Islam,* h. 21-22.

[5] Misalnya, al-Mawardi menulis buku *ahkam al-Sulthaniyah;* Imam Khumaini menulis buku dengan judul *Hukumah Islamiyah* dan menggaungkan *Wilayat al-Faqih*. Begitu juga Muhammad Husein Heikal menulis buku dengan judul *al-Hukumah al-Islamiyyah* (Kairo: Daar al-Maarif). Sedangkan Maududi menulis buku *Khilafah wa al-Mulk,* dan banyak lagi lainnya.

[6] Muhammad Husein Haikal. *Pemerintahan Islam.* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 43.

Negara dengan pemerintahan monarki. Arab Saudi dengan sistem monarki murni, sedangkan Maroko dan Yordania adalah monarki berkonstitusi (*constitutional monarchy*). Adapun Mesir, jika dilihat dari undang-undangnya dapat disimpulkan sebagai Negara sosialis demokratis, dan hal ini juga terlihat pada Negara-negara Islam lain seperti al-Jazair, Irak, dan Suria. Sementara itu Turki dengan tegas menyatakan sebagai negara sekuler, sedangkan Pakistan dan Iran yang menyandang dengan resmi predikat "Islam" (berbentuk republic—*pen*), tidak menjamin di dalam konstitusinya akan kepastian mengikuti ajaran al-Quran dan sunnah secara universal. Memang Iran, mungkin satu-satunya negara yang harus dikecualikan, karena ia menerapkan suatu sistem yang didasarkan atas konsepsi yang sama sekali baru dan unik yaitu *Wilayat al-Faqih.*[7] Adapun Indonesia sendiri, Negara yang mayoritas Islam menganut sistem demokrasi Pancasila.

Meskipun begitu, menafikan adanya Negara Islam dengan menggunakan data-data di atas bukanlah pula tindakan yang adil, apalagi dengan standar yang kabur dan penuh bias apologetik. Karena, untuk berkaca dari *tarikh atau sirah Islam*, maka yang pertama dan utama dijadikan rujukan adalah *sirah nabawiyah.*

Dari *sirah nabawiyah*, kita melihat secara nyata bahwa beliau telah mendirikan suatu komunitas politik dalam wilayah territorial yang jelas yakni Madinah. Sebagai misal, perubahan nama dari Yatsrib menjadi Madinah bukanlah tindakan tanpa tujuan, melainkan tindakan yang sangat erat berkaitan dengan propaganda politik. Sebab, nama merupakan sebuah identitas penting untuk mengukuhkan keberadaannya, seperti sumpah pemuda 1928 yang pernah terjadi di Republik ini untuk mengukuhkan nama Indonesia.

Bahkan, jika kita menggunakan standar dunia modern saat ini, maka dapat dipastikan bahwa apa yang diciptakan Nabi di Madinah jelas-jelas merupakan sebuah Negara yang berdaulat.[8] Karena di sana ada pemimpin, ada yang dipimpin, ada wilayahnya, dan ada hukum yang mengaturnya, bahkan ada pengakuan dari negara-negara adikuasa saat itu (Persia dan Romawi). Jika yang didirikan Nabi ini bukan Negara Islam, maka Negara apakah namanya?

Selanjutnya, jika kita menelaah pemikiran yang berkembang dalam Islam, maka telah banyak ditulis buku yang menginformasikan suatu formulasi pemikiran Islam dalam menanggapi isu Negara Islam. Seperti adakah Negara Islam? Jika ada, apakah kita diperintahkan mendirikan negara Islam? bentuk negara yang

[7] Lihat Munawir Sadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* (Jakarta: UI Press, 1990), h. 221-232.

[8] Menurut kajian ilmu politik dan Negara, secara umum unsur Negara ada tiga yaitu wilayah territorial, rakyat, dan pemerintah.

bagaimanakah yang dikehendaki oleh Islam? Jawaban terhadap pertanyaan tersebut sangatlah variatif, tergantung dari perspektif yang dipergunakan untuk meresponnya. Namun setidaknya ada tiga artikulasi dalam pemikiran politik Islam untuk menghubungkan agama dan Negara, yaitu :

1. Islam dan politik itu tidak bisa dipisahkan (integralisme)
2. Islam dan politik itu bisa dipisahkan (sekularisme)
3. Islam dan politik mempunyai keterkaitan yang erat, akan tetapi bentuk hubungannya tidak bersifat legal-formalistik, tetapi substansialistik (substansialisme).[9]

Di bawah ini akan coba dielaborasi secara singkat ketiga artikulasi pemikiran tersebut untuk mendapatkan gambaran utuh akan fenomena pergolakan pemikiran politik Islam kontemporer. Untuk mempermudah pembahasan saya akan mendudukkannya pada dua paradigma: paradigma integralisme politik Islam dan paradigma sekularisme/ substansialisme politik Islam.

Paradigma Pertama: INTEGRALISME POLITIK ISLAM

Di masa modern, dua wajah saling menentang mengemuka dalam pemikiran politik Islam. Disatu kubu para pemikir mengedepankan bahwa agama (Islam) dan negara merupakan satu kesatuan yang integralistik sehingga meninggalkan salah satunya akan mengakibatkan bencana di kehidupan ini. Pengabaian terhadap Politik Islam (Negara Islam) sama dengan pembiaran terhadap syariat ilahiah. Kutub ini umumnya disebut penganut paradigma Integralisme (disebut juga fundamentalisme atau islamisme).

Bagi kelompok ini, Islam adalah agama paripurna yang tidak menyisakan satu pokok bahasan apa pun, termasuk urusan politik. Hal ini telah ditegaskan secara jelas oleh al-Quran, diantaranya :

> "*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu,dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah kuridhai Islam itu jadi agama bagimu.*" (Q.S. al-Maidah: 3)

> "*Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhan-lah mereka dihimpunkan.*" (Q.S. al-An'am: 38)

[9] Bahtiar Effendy. *Disartikulasi Pemikiran Politik Islam? Kata Pengantar.* dalam Oliver Roy. *Gagalnya Islam Politik.* (Jakarta: Serambi,tt), h. vi.

> *"Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu."* (Q.S. al-Nahl: 89)

Begitu pula persoalan politik dan Negara telah mendapat penegasan jelas dari al-Quran. Kata-kata kunci dalam al-Quran dan tradisi Islam seperti *khilafah, hukm, ummah, imamah, imarah, wilayah,* dan lainnya, menjadi acuan penting mereka untuk merumuskan konsepsi ideal pemerintahan atau Negara Islam.

> *"Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kalian kepada Allah dan taatlah kepada Rasul dan ulul amri yang berada diantara kamu. Jika kamu bertikai tentang sesuatu maka kembalikanlah hal itu kepada Allah dan Rasul, jika kalian beriman kepada Allah dan Hari Akhir. Itu yang baik dan berakibat yang sebaik-baiknya."* (Q.S. al-Nisa: 59)
>
> *Dialah yang menjadikan kamu khalifah (penguasa) di bumi"* (Q.S. Fathir: 39).
>
> *"Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk melaksanakan amanah itu kepada ahlinya".* (Q.S. al-Nisa: 58)
>
> *"Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang Khalifah di muka bumi."* (Q.S. al-Baqarah: 30)
>
> *"Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: '(Dan saya mohon juga) dari keturunanku'. Allah berfirman: 'janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim."* (Q.S. al-Baqarah : 124).
>
> *"Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kalian dan beramal shaleh (kebaikan), bahwa Dia akan menjadikan mereka sebagai khalifah di bumi, Sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka sebagai khalifah.."* (QS. An-Nur : 55).

Ayat-ayat tersebut, meskipun tidak secara rinci merumuskan teori politik Islam, tetapi dengan jelas mengisyaratkan perintah untuk mendirikan Negara dan melaksanakan hukum-hukum Islam baik yang bersifat individual maupun sosial kemasyarakatan, ibadah maupun *muamalah*. Bahkan dengan kreatif para ulama dan cendekiawan Islam telah merumuskan suatu teori politik Islam yang berdasarkan pada hukum-hukum Islam yang dikenal dengan *fiqih siyasah.*

Jadi, sesuai paradigma integralisme, agama sempurna berisi semua pengajaran yang terus menerus diperlukan bagi keselamatan manusia. Secara rasional diakui bahwa tidaklah berlebihan dikatakan jika agama Islam telah memberikan prinsip-prinsip dasar yang tetap, menyeluruh, dan kekal. Adapun persoalan

bahwa agama tersebut tidak menyuguhkan elemen-elemen yang berubah-ubah, parsial, dan mungkin, maka dari sudut pandang rasional, hal itu bukanlah dianggap sebagai kekurangan.[10]

Untuk itu ada empat hal yang perlu diperhatikan yaitu pandangan dunia, sistem, mekanisme dan hukum. Keempat hal ini memiliki hubungan dan keterkaitan yang erat dalam tata politik Islam, yang bisa diuraikan sebagai berikut:

> "Manifestasi setiap pandangan dunia dalam masing-masing bidang kehidupan manusia adalah sistemnya dalam bidang-bidang yang dimaksud. Sistem ini memuat sejumlah komponen yang tidak berubah dan universal. Dan atas dasar beberapa 'dasar pandangan', [sistem dimaksud] mengajukan seperangkat institusi tetap guna meraih apa yang dicita-citakan. Institusi-institusi tetap dalam keadaan-keadaan tertentu membentuk sebuah mekanisme yang menciptakan seperangkat institusi kondisional dan bersifat dependen (tidak mandiri). Dasar pandangan dan institusi termanifestasi dalam 'hukum-hukum tetap', sementara pengaruh institusi situasional ditemukan dalam 'hukum-hukum tidak tetap'.[11]

Ismail Raji al-Faruqi, salah seorang pemikir kawakan Islam, menegaskan bahwa Islam memiliki konsep *kekhilafahan* sebagai bentuk Negara Islam. Menurutnya, *al-khilafah* atau *al-imamah* merupakan prasyarat mutlak (*condition sine qua non*) bagi tegaknya paradigma Islam di muka bumi. Secara internal, *khilafah* merupakan justifikasi bagi penegakan syariah, sedangkan secara eksternal merupakan pengejawantahan kekuasaan untuk kesejahteraan dan kedamaian umat guna mewujudkan tata dunia baru yang berorientasi kepada keadilan dan kedamaian di muka bumi.[12]

Lebih lanjut menurut al-Faruqi, *al-khilafah* adalah tatanan sosial yang merupakan aktualisasi dari keinginan Allah terhadap kaum muslim, untuk mengatur diri mereka dan memakmurkan bumi ini sebaik mungkin dalam kerangka ilahiah; membangun kebudayaan dan peradaban; dan menambah nilai bagi kosmos. Pembentukan Negara merupakan perintah syariah, karena tanpa Negara unsur-unsur syariah tidak telaksana dengan baik bahkan akan cenderung diabaikan.[13]

---

[10] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara Ilahiah.* (Jakarta: al-Huda, 2004), h. 5.

[11] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 25.

[12] Azyumardi azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Postmodernisme.* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 52-53.

[13] Azyumardi Azra. *Pergolakan,* h. 53.

Untuk meletakkan basis teorinya, al-Faruqi mengungkapkan beberapa ciri Negara Islam yaitu kedaulatan ditangan Tuhan, berlandaskan hukum Islam, partisipasi menyeluruh warga negara, bersifat pemerintahan universal, egalitarian, dan menghargai kebebasan beragama.[14]

Begitu pula Sayid Muhammad Baqir Sadr, menganggap bahwa membentuk sebuah Negara Islam adalah sebuah keharusan untuk implementasi hukum-hukum ilahi dan aktualisasi potensi kemanusiaan dalam memakmurkan bumi. Dalam bukunya *Intoduction to Islamic Political System,* Baqir Sadr menegaskan bahwa membangun konsepsi teoritis sebagai basis untuk menerapkan pemerintahan Islam merupakan anjuran syariah yang sangat jelas. Ia menulis:

> "Mengkaji pemerintahan Islam merupakan suatu kewajiban dalam agama. Pemerintahan Islam mengimplementasikan aturan Allah di muka bumi sekaligus sebagai sarana pelaksanaan tugas manusia sebagai khalifah Allah… Kajian tentang pemerintahan Islam menggunakan rujukan tersendiri dalam bidang kebudayaan yang secara mendasar dapat membangkitkan semangat sosial yang sangat luar biasa."[15]

Dukungan Ayatullah Baqir Sadr, terhadap pemerintahan Islam terlihat dari sikapnya mendukung penuh pendirian Republik Islam Iran.[16] Bukan hanya itu, ia menawarkan suatu sistem dan prinsip-prinsip bagi pendirian Republik Islam dengan cukup detail dan praktis, diantaranya adalah bahwa kekuasaan mutlak milik Allah, perintah-perintah Islam menjadi landasan perundang-undangan dalam Republik Islam, masyarakat memepercayakan keuasaan legislative dan eksekutif serta bertanggung jawab untuk menghukumi mereka berdasarkan hukum Islam, *Wali faqih* secara resmi mewakili Islam dan menjadi wakil Imam Mahdi.[17]

Pemikir integralisme lainya, Said Hawwa bahkan dengan tegas menyatakan bahwa persoalan politik dan pemerintahan Islam adalah termasuk hal yang *badihiyat* (aksiomatik) dan tidak dapat di tawar-tawar lagi. Sebab, Islam adalah suatu sitem yang sempurna dan lengkap serta mencakup semua sistem politik, ekonomi, sosial, dan moral. Oleh karenanya, mengabaikan atau melupakan sebagian dari sistem Islam berarti menghalangi perjalanan seluruh sistem

[14] Azyumardi Azra. *Pergolakan,* h. 53-60.
[15] Sayid Muhammad Baqir Sadr. *Sistem Politik Islam: Sebuah Pengantar.* (Jakarta: Lentera, 2001), h. 9.
[16] Lihat Muhammad Baqir Sadr. *Sistem*, h. 93-100.
[17] Lihat Muhammad Baqir Sadr. *Sistem,* h. 101-113.

Islam itu sendiri. Begitu pula, menegakkan politik yang tidak didasarkan pada Islam merupakan hambatan dan sekaligus tantangan nyata terhadap sistem Islam. Sehingga, orang-orang yang menganjurkan pemisahan Islam dari urusan politik, berarti telah menyingkirkan dan menyimpangkan Islam dari posisinya yang benar, tegas Said Hawwa.[18]

Selain itu, kaum muslimin diperintahkan untuk menegakkan *kalimatullah* di muka bumi, dan hal itu mengharuskan kaum muslimin menjadi penguasa dan mendirikan pemerintahan Islam. Pemerintahan tersebut bersifat tunggal dan universal dalam satu sekutu, satu jemaah, dan satu kepemimpinan.[19]

Dengan penuh kesungguhan dan menganggap Barat sebagai kaum *kafir, munafiqin,* dan *fasiqin,* Hawwa menegaskan :

> "Kami yakin seyakin-yakinnya—meskipun situasi dan kondisi yang dilalui terlalu sulit dan keras—Negara Islam Internasional (*Daulah Islamiyah al-Alamiah*) pasti akan tegak dan dunia akan menyaksikannya sebagai kenyataan—dengan izin Allah—dan kami akan bekerja dengan penuh keyakinan yang dalam, untuk tegaknya negara ini dan memajukan langkah-langkah kami. Sebab suatu pertempuran yang dipimpin oleh Allah swt pasti akan mendapat kemenangan, bila mereka menunaikan hak Allah. Dan saya nyatakan kepada orang-orang kafir akan firman Allah, *'Jika kamu menghina kami, maka kami akan menghinakan kamu sebagaimana kamu menghina'.* (Q.S. Hud: 38)"[20]

Selaras dengan Hawa, adalah Muhammad Asad—pemikir Pakistan asal Polandia yang bernama asli Leopold Weiss—yang menyayangkan banyaknya pemikir dan ulama-ulama Islam yang terpengaruh pikiran Barat sekular sehingga bercita-cita membangun negara sekular dan memandang pendirian Negara Islam sebagi hal yang ketinggalan zaman, reaksioner, dan utopis (mustahil). Padahal, kata Asad, negara sekular tidak akan dapat memberikan kedamaian dan melenyapkan kekacauan. Sedangkan, suatu pemerintahan yang dibina atas dasar-dasar agama, akan memberikan pandangan lebih luas dan lebih baik terhadap kesejahteraan bangsa.[21] Karena itu, bagi Asad, membentuk Negara Islam adalah tanggung jawab kita semua.[22]

[18] Sa'id Hawwa. *10 Aksioma Tentang Islam.* (Jakarta: al-Ishlahy Press, 1987), h. 32.
[19] Lihat Said Haww. *10 Aksioma,* h. 34 -100.
[20] Said Hawwa. *10 Aksioma,* h. 16.
[21] Muhammad Asad. *Undang-Undang Politik Islam.* (Jakarta: Pustaka Islami, 1954), h.13.
[22] Muhammad Asad. *Undang,* h. 19.

Untuk merealisasikannya, dengan penuh kesungguhan—disamping tuntutan pendirian Negara Pakistan— Asad merumuskan sistem politik Islam dalam karyanya *Islamic Constitution Making* sebagai panduan untuk mendirikan Negara Islam. Menurutnya, Negara diperlukan sebagai alat untuk mencapai tujuan dan cita-cita Islam, yaitu menciptakan perkembangan masyarakat yang menjalankan persamaan hak dan keadilan, menegakkan kebenaran dan menentang kesalahan, serta menjelmakan keadilan sosial yang dapat menyelamatkan kehidupan manusia lahir ataupun batin berdasarkan hukum Islam.[23]

Dalam bentuk gerakan, kalangan integralisme atau fundamentalisme telah membangun suatu jaringan internasional sebagai ikhtiar mengimplementasikan gagasan Negara Islam. Diantaranya kita mengenal gerakan Ikhwan al-Muslimun di Mesir, Jamaat Islami di Pakistan, PAS di Malaysia, FIS di Al-Jazair, Taliban di Afghanistan dan NII di Indonesia.

Ikhwan al-Muslimun didirikan oleh Hasan al-Banna pada 1928 diakibatkan kondisi sosial, budaya, dan politik yang berkembang di Mesir. Meskipun awalnya hanya merupakan gerakan edukatif dan sosial, namun perlahan-lahan ia menjadi gerakan ideologis, terutama pasca muktamar ke-5 Ikhwan pada tahun 1938, yang menandaskan prinsip-prinsip penting, diantaranya:

1. Inklusivitas Islam yang menekankan Islam adalah agama dan Negara, ibadah dan jihad, ketaatan dan perintah, kitab dan pedang.
2. Islam harus dikembalikan kepada ajaran-ajaran awalnya dari al-Quran dan sunnah sebagaimana dipahami oleh sahabat nabi dan generasi *salaf*.
3. Pan-Islam yang menegaskan bahwa umat Islam adalah umat yang satu dan tanah air Islam adalah tanah air yang satu.
4. Konsep *khilafah* dipahami sebagaimana sebelumnya sebagai simbol kesatuan Islam.
5. Pemerintahan Islam merupakan ajaran dasar dalam Islam.[24]

Perkembangan pesat Ikhwan menjadikannya gerakan ideologis sekaligus politis yang mengancam pemerintahan masa itu sehingga dianggap sebagai organisasi terlarang. Hal ini karena organisasi tersebut menerapkan dua program penting. *Pertama,* internasionalisasi gerakan yang menekankan perjuangan membebaskan tanah air Islam di seluruh dunia dari cengkraman penguasa asing.

[23] Muhammad Asad. *Undang,* h. 18-19.
[24] David Sagiv. *Islam Otentisitas Liberalisme.* (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 30.

Kedua, Meruntuhkan pemerintahan Mesir yang sedang berkuasa, dan membentuk Negara Islam yang merdeka di Mesir dengan seluruh unsur-unsurnya.[25]

Selain al-Banna, ideologi penting Ikhwan al-Muslimun adalah Sayid Quthb. Tulisan-tulisannya yang banyak menyoroti kondisi sosial, politik, dan ekonomi, telah menjadi bacaan wajib para kader-kader dan anggota Ikhwan al-Muslimun. Hasilnya, lahir sebuah militansi dan radikalisme Islam yang menjadi arus baru melawan gerakan modernis, liberal, dan sekular Mesir.

Pembagian resmi wilayah menjadi dua kutub: wilayah Islam dan wilayah kafir, atau Islam dan jahiliyah, memberikan inspirasi bagi gerakan radikal Ikhwan untuk menumbangkan setiap bentuk pemerintahan yang ada dan mendirikan sebuah Negara yang benar-benar islami.[26] Akibat keyakinan, sikap, dan perjuangannya, ia 'dihadiahi' untuk mengakhiri hidupnya di tiang gantungan.

Pengaruh Sayid Quthb, dalam titik ekstrimnya juga tercermin dalam karya-karya ideologis dan tindakan Syukri Musthafa, pimpinan organisasi *Jamaat al-Muslimin*. Baginya, Negara Islam yang harus ditegakkan adalah menurut ketentuan dan model Nabi Muhammad saaw. Sebagai basis ideologis, Syukri menggariskan prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. *Pendekatan Islam* – Islam telah terasing. Masyarakat-masyarakat yang ada akan runtuh, Islam akan mengalami pencerahan yang ditimbulkan oleh suatu kelompok elite yang dipercaya akan melompat dari bukit-bukit Yaman sembari menghunus pedang.
2. *Hijrah*. Perlunya meninggalkan masyarakat yang ada untuk memulai membentuk unit-unit masyarakat Islam yang diharapkan melalui hijrah ke gunung dan gua.

[25] Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*. (Bandung: Pustaka, 1988), h. 133.
[26] David Sagiv meringkas ajaran-ajaran Sayid Quthb dalam sebelas poin, yaitu: 1) Ada dua pertarungan mutlak yakni Islam dan jahiliyah, Iman dan kufur, Tuhan dan setan. 2) Seluruh dunia adalah jahiliyah dan murtad, termasuk pemerintahan saat ini. 3) Islam satu-satunya agama yang benar. 4) Iman harus diimplementasikan dalam perbuatan, karenanya kalimat *syahadat* menjadi landasan untuk mendirikan Negara Islam. 5) Perubahan hanya terjadi dengan tindakan dan revolusi. 6) Revolusi dilakukan secara bersama dan terus-terusan sampai Islam berkuasa. 7) Pembebasan individu dari penguasaan individu lainnya yang dilakukan oleh orang-orang yang mencintai Islam sepenuh hati. 8) Jihad merupakan usaha terus menerus untuk menjadikan Islam berkuasa diseluruh dunia. 9) Jangan menggunakan dan meyakini buku-buku orientalis (Yahudi dan Kristen) tentang Islam. 10) Buku non-Islam digunakan hanya dalam sains murni. 11) Islam tidak memandang rendah materi dan alam semesta; teori pendidikan untuk pembangunan tidak boleh ditolak sari iman sejati Islam. Lihat David Sagiv. *Islam,* h. 46-47.

3. *Konsep tentang berhenti dan belajar*. Menolak untuk menerima bahwa dengan hanya memenuhi lima rukun Islam maka seseorang dapat menajdi Muslim yang sempurna. Ini merupakan kewajiban untuk mencegah diri sendiri dari tindakan-tindakan yang diharamkan oleh Allah, sebab jika tidak maka setiap Muslim akan dianggap sebagai orang kafir.
4. Satu-satunya sumber hukum-hukum dan perintah-perintah adalah al-Quran dan hadits.[27]

Untuk merealisasikan prinsip-prinsip di atas, dirancanglah program aksi sebagai berikut:

1. Menciptakan struktur organisasi kelompok dengan memilih Syukri Mustafa sebagai Amir tertinggi dan dipilih pula amir-amir untuk masing-masing daerah.
2. Menyewa rumah-rumah untuk digunakan sebagai kantor gerakan bawah tanah lokal di Kairo, Iskandariyah, dan distrik lainnya.
3. Migrasi kelompok ke gua-gua dan celah-celah pegunungan untuk menerapkan ideologi.
4. Merekrut orang-orang militer sebanyak mungkin untuk digunakan dalam operasi dan melatih anggota-anggota organisasi, serta membawa senjata-senjata untuk perjuangan.[28]

Di Pakistan, *Jamaat Islami*, didirikan atas prakarsa Abul A'la al-Maududi pada 21 Agustus 1941, dalam perjuangan kemerdekaan anak benua India dari penjajahan Iggris, juga merupakan gerakan fundamentalisme yang berpengaruh di dunia. Dalam anggaran dasarnya disebutkan bahwa Jamaat Islami bertujuan untuk menegakkan kedaulatan Tuhan di muka bumi dan menjadikan Islam sebagai sistem dan jalan hidup di atas dunia.[29] Sesuai dengan visi universalisme Islam yang dianut Jamaat Islami, maka gerakannya pun bersifat mendunia dan tidak terbatas hanya pada kawasan atau Negara tertentu. Maududi menegaskan bahwa aktivitas organisasinya akan dilakukan di seluruh dunia hingga kedaulatan Tuhan betul-betul tegak di muka bumi, dan Islam menjadi jalan hidup bagi semua manusia.[30]

[27] David Sagiv. *Islam,* h. 54-55.
[28] David Sagiv. *Islam,* h. 55.
[29] Yusrl Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 97.
[30] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme,* h. 97.

Sebagai bentuk praktis penegakkan kedaulatan Tuhan, Jamaat Islami menginginkan berdirinya sebuah 'Negara Islam yang sebenarnya' sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad saaw dan *Khulafa al-Rasyidin*. Negara tersebut mesti berdasarkan pada empat prinsip yaitu kedaulatan ada di tangan Tuhan, hukum tertinggi dalam Negara adalah *syariah,* pemerintah adalah pemegang amanah Tuhan untuk melaksanakan kehendak-kehendak-Nya, dan pemerintah tidak boleh melampaui batas yang telah ditetapkan Tuhan.[31]

Begitupula dengan gerakan-gerakan lainnya yang lebih bersifat nasional, seperti partai PAS di Malaysia, FIS di al-Jazair, Taliban di Afghanistan dan NII di Indonesia yang semuanya mengambil ide pendirian Negara Islam sebagai realisasi pemerintahan Tuhan. PAS dan FIS menjadi partai politik yang selalu membayang-bayangi pemerintah sekular, bahkan FIS pernah memperoleh kemenangan di al-Jazair (1990) yang terobsesi untuk menegakkan asa-asas Islami dengan mengganti motto dan bendera al-Jazair dengan tulisan "Kotapraja Islam".[32] Dengan kemenangan tersebut, FIS mendapat kesempatan untuk mengaktualisasikan ide-idenya tentang negara Islam seperti melarang *rai* (perpaduan musik tradisional dan rock), menutup klab-klab malam, malarang al-kohol, menghentikan subsidi untuk kegiatan atletik, menyelenggarakan 'pasar Islam', dan mewajibkan busana islami.[33] Sedangkan Taliban berhasil berkuasa dan memerintah Afghanistan sampai diruntuhkan oleh agresi Amerika pada 2003 yang lalu, dengan tuduhan menyembunyikan teroris paling dicari didunia, Osama bin Laden.

Adapun NII (Negara Islam Indonesia) di bawah pimpinan Kertosuwiryo, mengambil langkah ekstrim dengan melakukan gerakan bersenjata untuk merebut kekuasaan dari tangan pemerintah Soekarno. Perjuangannya dilanjutkan oleh DI/TII di Aceh dan Kahar Muzakar di Sulawesi. Sampai saat ini, gerakan-gerakan fundamentalisme Islam terus hidup di Indonesia melalui partai-partai politik dan organisasi-organisasi Islam seperti PKS (Partai Keadilan Sejahtera), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), Laskar Jihad, dan Front Pembela Islam. Adapun, satu-satunya daerah yang mendapat 'keistimewaan' pertama menerapkan syariat Islam adalah Nangroe Aceh Darussalam.

Zainal Abidin Ahmad, salah seorang ulama Indonesia menegaskan bahwa cita-cita mendirikan Negara Islam adalah cita-cita abadi umat Islam. Beliau mengingatkan akan bahayanya ide-ide penjajah yang mempengaruhi kaum

[31] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme,* h. 241.
[32] Oliver Roy. *Gagalnya,* h. 102.
[33] Oliver Roy. *Gagalnya,* h. 103.

muslimin dan para ulamanya untuk menjauhi pentas politik, padahal bagi Zainal, Islam memiliki unsur-unsur politik, rencana-renacana dan teori-teori politik yang handal dan berjasa membangun dunia.[34] Dengan mengutip ayat al-Quran, *Hai orang-orang beriman, taatilah Allah, taatilah Rasul, dan ulil amri diantara kamu* (Q.S. al-Nisa: 58), Zainal menjelaskan tiga kandungan penting ayat tersebut yaitu:

1. Mesti membentuk Negara
2. Mengadakan pemimpin-pemimpin yang menjalankannya
3. Mesti taat kepada pemimpin Negara yang terpilih.[35]

Di atas semua itu, gerakan politik Islam fundamentalis atau integralis ini, banyak mengemuka setelah peristiwa besar mengguncang dunia pada 1979, yakni dengan terjadinya Revolusi Islam di Iran. Revolusi yang dianggap sebagai paling monumental di abad dua puluh ini, digerakkan oleh para *mullah* dan ulama yang berpenampilan tradisionalis dengan jubah dan jenggotnya. Revolusi berbasis agama ini telah menjadikan para pemikir dan intelektual dunia merumuskan ulang teori-teori sosial dan gerakan pembebasan di dunia, baik untuk tujuan akademisi menambah pengetahuan atau tujuan politik untuk menghambat ekspor revolusi Iran ke Negara-negara Islam lainnya.

Imam Khumaini, sebagai motor penggerak revolusi, menjadi ikon fundamentalisme kontemporer dan paradigma integralisme yang mengajarkan: kesatuan agama dan politik, keharusan mendirikan Negara Islam, mendudukkan ulama sebagai pemimpin, dan menerapkan hukum-hukum Islam secara menyeluruh. Keyakinan Imam Khumaini akan urgennya Negara Islam ditegaskannya dalam berbagai kesempatan, salah satunya sebagai berikut :

> "Menjaga dan membela wilayah teritorial kaum muslimin dari serbuan musuh adalah sebuah keharusan, baik secara akal maupun syariat. Kondisi ini mustahil dilakukan tanpa membentuk sebuah pemerintahan. Semua itu merupakan kebutuhan kaum muslimin. Dan kebutuhan yang sangat vital ini mustahil tidak mendapat perhatian Allah… Mungkinkah Allah yang terkenal dengan hikmah-Nya membiarkan umat Islam tanpa menentukan kewajiban untuk mereka? Ataukah Allah rela dengan berbagai kekacauan dan rusaknya sebuah sistem?"[36]

Pendirian Imam Khumaini tersebut dirumuskan dalam satu teori politik yang dikenal dengan *wilayah al-faqih* (pemerintahan para faqih/ulama), dan

[34] Zainal Abidin Ahmad. *Mentjari Negara Sempoerna.* (Yogyakarta, 1947), h. 5.
[35] Zainal Abidin Ahmad. *Mentjari,* h. 24.
[36] Imam Khomeini. *Kitab Al-Bai' juz II*, hal 461-462

diperjuangkannya sepanjang hidupnya hingga akhirnya berhasil menghancurkan kekuasaan tiranik Syah Pahlevi, dan mendirikan suatu Negara Islam yang sepenuhnya tunduk pada konsepsi *wilayah al-faqih* yakni Republik Islam Iran.

Jadi, berbicara tentang politik Islam dalam pemikiran yang sistematis menyuguhkan argumentasi bahwa Islam memuat seperangkat elemen yang tidak berubah, abadi, tak terikat ruang dan waktu, dan selaras, sekaligus membentuk apa yang kita sebut sebagai sistem. 'Politik' selalu eksis dan merupakan salah satu aspek tepenting dalam kehidupan masyarakat. Islam memberikan sebuah sistem politik yang bersifat komfrehensif, masuk akal, dan berdimensi nasional dan internasional. Sistem Islam ini memuat doktrin dan sperangkat institusi yang berlaku universal. Meskipun pada kenyataanya 'sistem politik Islam' itu inklusif tehadap semua sistem lain, seperti ekonomi, hukum, dan pendidikan, namun secara teoritis, sistem politik Islam memiliki kekhasan sehingga dapat digambarkan secara tersendiri.[37]

Uraian-uraian di atas menggambarkan bahwa bagi penganut integralisme, Pemerintahan Islam adalah keniscayaan yang harus diperjuangkan sampai kepan pun. Sesuai dengan hikmah-Nya, Tuhan senantiasa memberikan petunjuk dan bimbingan serta aturan, maka apakah Tuhan akan melupakan urusan Negara yang menurut pendapat di atas merupakan kebutuhan vital manusia sebagai makhluk sosial. Aneh, jika Tuhan mengatur hukum, pergaulan antar dua orang (rumah tangga, wanita dan pria, bertetangga, dengan hewan, dll), tetapi melupakan aturan antar komunitas dan Negara.

Dengan segala keyakinannya tersebut, maka kaum integralisme berjuang dengan sekuat tenaga untuk mendirikan Negara merdeka yang dinyatakan secara formal sebagai Negara Islam meskipun dalam beberapa hal mengadopsi tata politik modern. Setidaknya sejak perang dunia kedua kita bisa mencatat Negara-negara muslim yang meraih kemerdekaanya dan menyatakan diri sebagai Negara Islam diantaranya, Afghanistan, Mesir, Arab Saudi, Pakistan, dan Iran.

Paradigma Kedua:
SEKULARISME DAN SUBSTANSIALISME POLITIK ISLAM

Sebagai oposisi dari paradigma integralisme, berdiri tegar, kalangan yang disebut modernis, yang cenderung memandang agama sebagai wilayah suci

[37] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 35.

dan pribadi sedangkan politik wilayah kabur dan publik yang mesti menampung beragam aspirasi manusia yang plural. Klaim-klaim ajaran fundamental seperti keadilan, egaliterian, musyawarah, dan sebagainya, yang selalu dijadikan asas politik untuk berdirinya suatu Negara tidaklah khas milik agama tertentu (Islam), melainkan etika universal yang diakui oleh segenap manusia, apa pun agamanya, bahkan yang tidak beragama formal sekalipun. Karenanya, keinginan mendirikan politik atau Negara Islam, dengan identitas formal agama, cenderung sebagai komoditas dan manipulasi kekuasaan sebagaimana terjadi pada sejarah Islam. Kelompok ini dikenal sebagai penganut paradigma sekularisme (disebut juga modernisme atau liberalisme).

Sekularisme diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan *ilmaniyah/almaniyah, la diniyah,* atau *sekulariyah.* Menurut sumber bahasanya berasal dari *saeculum* yang mempunyai arti waktu dan lokasi: waktu menunjuk kepada pengertian 'sekarang' atau 'kini' dan lokasi menunjuk kepada pengertian 'dunia' atau 'duniawi'. Jadi sekular bermakna profan, keduniawian, lokasi, masa dan saat ini.[38] Menurut penggunaannya, sekularisme adalah rakyat jelata atau awam, yakni semua yang tidak berkaitan dengan tokoh agama, dan berada di luar otoritas mereka, serta jauh dari intervensi mereka. Istilah ini kemudian digunakan untuk menunjukkan apa yang bertentangan dengan agama dan para tokohnya. Jika pun tidak bertentangan dengan agama dan para tokohnya, paling tidak ia memisahkan antara landasan sakral dan landasan politik, antara pendeta dan politikus, dan antara ketuhanan dan kemanusiaan.[39]

Sedangkan secara terminologis, aneka pandangan menyebutkan pemaknaan terhadap sekularisme yang terkadang bukan semakin memperjelas malah semakin mengaburkan maknanya. Menurut Muhamad Arkoun dan al-Jabiri, sekularisme sulit untuk disifati dan didefenisikan karena kata ini mengandung kerancuan dan kesalahpahaman. Untuk itulah, Ali Harb mengajukan standar yang bisa digunakan untuk membedakan antara sekularisme dan non-sekularisme yaitu sumber pokok legitimasi yang dijadikan landasan masyarakat dalam menggambarkan identitasnya, dalam merangkai sistem, menata kesatuan, dan menjalankan berbagai persoalannya.[40] Standar ini digambarkan Ali Harb sebagai berikut :

> "Masyarakat religius atau non-sekuler, mengambil legitimasi darinya, tetapi makna, sistem dan kesatuannya, diambil dari luar masyarakat tersebut,

[38] Lihat Syed Naquib al-Attas. *Islam dan Sekularisme.* (Bandung: Pustaka, 1981), h. 19.
[39] Ali Harb. *Kritik Kebenaran.* (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 78.
[40] Ali Harb. *Kritik*, h. 78.

> dari sumber terpisah, transenden, gaib, dan sakral. Di sini manusia tidak memiliki legitimasi dan legalitas karena ia tidak berhak untuk mandiri. Ia semata-mata hanyalah duta atau wakil, bahkan hamba yang menjalankan kekuasaan atau kehendak transenden yang melampauinya, yang tidak terletak pada jangkauan pengalamanya. Dengan demikian, kewenangannya adalah metaforis, simbolis, dan tidak hakiki. Sedangkan dalam masyarakat sekular, legitimasi tumbuh dari dalam dirinya, bukan dari luar. Manusia dalam pandangan sekularis adalah wujud di luar kekurangan-kekurangannya, mandiri dengan nalarnya, melakukan kontrol sendiri, menciptakan pengetahuan tentang diri dan dunianya dengan meneliti dan mengkajinya, dan melegitimasi interaksinya dengan lainnya melalui pengalamanya. Dengan demikian, tidak ada sumber legitimasi selainnya."[41]

Umumnya, ada tendensi negatif terhadap sekularisme, karena dalam setiap kajiannya selalu dipertentangkan dengan agama. Bahkan, jika merujuk pada analisis Huston Smith dalam *Why Religion Matters*, dalam memasuki abad modern, mulai terjadi pembunuhan pada agama. Hal itu dilakukan oleh dua raksasa yang berkuasa, yaitu kekuasaan politik (politikisme) dan kekuasaan sains (saintisme) yang tersimpul dalam satu bingkai ideologi modern yakni sekularisme.

Sains—dalam balutan sekularisme berubah menjadi *saintisme*—berdiri atas nama metode ilmiah, yang menggantikan posisi wahyu sebagai jalan menuju pengetahuan. Secara konseptual, itu membentuk pandangan dunia ilmiah, sementara teknologinya membentuk dunia modern. Sebagai akibatnya, agama dipinggirkan, baik secara intelektual maupun politik. Secara politik—yang dalam balutan sekularisme menjadi politikisme—, transportasi dan perpindahan penduduk yang lebih mudah memperkenalkan gejala baru dalam sejarah: pluralisme kultural. Hasilnya adalah penyingkiran agama dari kehidupan publik karena agama membeda-bedakan, sementara politik justru mau mengupayakan landasan bersama yang dapat menengahi perbedaan-perbedaan warganya. Sedangkan secara intelektual, sains tidak mempunyai tempat bagi wahyu sebagai sumber pengetahuan, dan ketika kaum modernis semakin cenderung berpikir dengan sains dalam soal-soal kebenaran, kepercayaan kepada wahyu semakin hilang.[42]

[41] Ali Harb. *Kritik,* h. 78.
[42] Huston Smith. *Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains.* (Bandung: Mizan, 2003), h. 186-187.

Istilah sekularisasi dan sekularisme menggaung dahsyat ke seantero jagad. Meskipun senantiasa berusaha dibedakan,[43] pada dasarnya sekularisasi kini umumnya dipakai untuk merujuk pada proses kultural tempat ranah yang suci setahap demi setahap melenyap. Sementara sekularisme merujuk pada ideologi yang mendukung proses itu. Berdasarkan alasan kognitif, moral, atau keduanya, pandangan ini menegaskan bahwa proses desakralisasi itu merupakan sesuatu yang baik.[44]

Pandangan ini juga diungkap oleh Syed Naquib al-Attas, yang mengaskan bahwa sekularisme memiliki tiga komponen integral yaitu penidak keramatan alam, desakralisasi politik dan dekonsekrasi nilai-nilai.[45] Penidakkeramatan alam berarti pembebasan alam dari nilai-nilai keagamaan dan kuasa Tuhan. Sedangkan desakralisasi politik bermakna penghapusan legitimasi sakral (suci) dari kekuasaan politik yang merupakan prasyarat perubahan politik dan sosial. Adapun dekonsekrasi adalah pemberian makna sementara dan relatif kepada semua karya-karya budaya dan setiap sistem nilai termasuk agama serta pandangan-pandangan hidup yang bermakna mutlak dan final.[46]

Memang dari sisi kelahirannya, sekularisme tidak lepas dari perkembangan ilmu pengetahuan. Bahkan pengagungan berlebihan terhadap sains. Namun, menyimpulkan hal itu bertentangan dengan Islam, menurut Ali Harb, adalah suatu ketergesa-gesaan. Sebab, sekularisme menjadi mazhab yang memiliki kecenderungan humanis, memiliki muatan liberal, dan bentuk rasional. Oleh karena itu, pembicaraan tentang dimensi sekular dalam Islam, merupakan pembicaraan tentang dimensi rasionalitas, liberal, dan humanis.[47] Tentang kaitan Islam dan sekularisme tersebut, Ali Harb, lebih lanjut menyatakan:

> "Makna Islam tidak terbatas hanya sebagai agama, tetapi lebih luas dari itu, mungkin menunjukkan pada dunia kultural, bentangan peradaban, atau siasat-siasat dan pengalaman-pengalaman dan hukum; sebagaimana ia menunjukkan pada masa di mana ilmu-ilmu rasional tumbuh subur

[43] Sebagian pemikir membedakan antara sekularisme dan sekularisasi. Yang pertama (sekularisme) cenderung ditolak karena merupakan ideologi yang anti agama, sedangkan sekularisasi dipandang ramah terhadap agama, bahkan berfungsi untuk meletakkan agama pada porsinya yang khusus. Sekularisasi dimaknai dengan desakralisasi yaitu menduniawikan hal-hal yang bersifat duniawi dari kecendeungan mengukhrawikannya (mensakralkannya). Di Indonesia, pendapat ini dielaborasi dengan canggih oleh Nurcholish Madjid.

[44] Huston Smith. *Ajal*, h. 188.

[45] Lihat Syed Naquib Al-Attas. *Islam,* h. 20.

[46] Lihat Syed Naquib Al-Attas. *Islam,* h. 20-22.

[47] Ali Harb. *Kritik,* h. 79.

> sejajar dengan ilmu-ilmu keagamaan tekstual. Jadi, ia menunjukkan pada seluruh yang mungkin disifati sebagai 'islami'. Oleh karenanya, ia merupakan nama yang maknanya berbeda-beda, dan level-level signifikansinya beragam. Karenanya, jika dipandang secara luas, Islam mengandung sekularisme, sebab tidak mungkin melepaskan Islam dari aktivitas rasional-brilian dan dari upaya liberalistik dan tendensi humanisnya."

Terlepas dari kecelakaan sejarahnya, bagi sebagian kalangan, kalau konsep modern tentang sekularisasi di analisis secara seksama, maka akan terlihat akar-akarnya dalam Islam, baik secara normatif maupun praktek sejarah. Banyak pendukung sekularisasi politik Islam yang bisa kita catatkan dalam perkembangan kontemporer dunia Islam.

Ali Abdur Raziq (1888-1966), yang pernah menghebohkan blantika pemikiran Islam, berdiri sebagai pengusung resmi pemisahan politik dan agama. Baginya, berbicara politik mestilah dilepaskan dari pembicaraan agama. Politik adalah ruang murni akal manusia, sedangkan agama lebih mengedepankan teks-teks ketuhanan yang dalam faktanya tidak membicarakan urusan politik atau Negara (*silent sharia*).

Dalam karya kontroversialnya, *al-Khilafah wa Ushul al-Hukm,* Abdurraziq menegaskan bahwa nabi tidak diutus untuk memegang otoritas politik, melainkan berperan sepenuhnya dalam ranah spiritual, yakni membimbing umat manusia di jalan Tuhan Yang Maha Kuasa. Dengan kualitas-kualitas khususnya, Muhammad menciptakan umat, tetapi tidak sama dengan Negara yang kita kenal. Ini adalah sebuah umat yang tidak ada hubungan atau ikatan dengan bentuk pemerintahan atau masyarakat tertentu mana pun juga. Selanjutnya, umat tidak harus bersatu secara politik, bahkan memang tidak akan pernah bersatu. Sudah menjadi kehendak Allah ada perbedaan antara suku-suku dan bangsa-bangsa yang akan mendorong kompetisi sehingga peradaban manusia berkembang menjadi sempurna. Buktinya, nabi tidak menetapkan kriteria-kriteria tertentu bagi pemerintahan tertentu yang harus dibangun setelah ia meninggal dunia. Juga bukan merupakan bagian dari misinya untuk menentukan bentuk pemerintahan yang sesuai dengannya.[48]

Muhammad Said al-Asymawi, juga menekankan bahwa syariah tidak mengatur bentuk pemerintahan tertentu untuk selamanya. Al-Quran dan hadits tidak memuat satu pun hukum tentang pendirian Negara atau sistem pemerintahannya. Ini merupakan sesuatu yang alami, karena prinsip dasar

[48] David Sagiv. *Islam*, h. 22-23.

dalam agama adalah mengarahkan dan menjunjung tinggi harkat kemanusiaan. Oleh karena itu, agama tidak terbatas pada wilayah geografis dan tidak terbentuk dalam Negara.[49]

Hanya saja, ketika syariat—dalam maknanya yang shahih—diartikan sebagai metode (*al-manhaj*), sementara dalam pondasinya yang hakiki terdapat metode yang kuat untuk kemajuan dan gaya yang tepat untuk perkembangan, maka syariat itu—dalam konteks pemerintahan—harus berjalan seiring dengan setiap kemajuan dan perkembangan yang diadaptasi secara kreatif.[50] Pemerintahan Islam yang benar adalah pemerintahan yang berasal dari masyarakat yang baik, keinginan baik warganya, dan kondisi-kondisi dan karakter zamannya masing-masing. Jika kita mau lihat secara kronologis, kata al-Asymawi, Islam sebagai agama dan Negara dalam pengertiannya yang murni hanya pada masa Nabi Muhammad saw.[51]

Hal ini karena, dalam syariah, pemerintahan sipil memerintah atas nama rakyat, bukan pemerintahan agama dengan pretensi-pretensi sebagai pemerintahan Allah, karena hanya Rasul dan Nabi saja yang memerintah menurut pemerintahan Allah.[52] Setelah nabi, tak seorang pun boleh memerintah menurut pemerintahan Allah sedemikian rupa sehingga dirinya berada di luar jangkauan kritik, karena nabi dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah dan wahyu mengoreksinya sebagai keputusan. Sebuah pemerintahan dapat bersifat religius semata-mata karena anggota-anggotanya bersifat religius, karena dalam masalah-masalah agama Islam tidak didasarkan pada orang-orang tertentu atau strata sosial tertentu; sumbernya terletak pada ajaran bahwa setiap orang yang beriman

---

[49] Muhammad Said al-Asymawi. *Nalar Kritis Syariah.* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 96-97.
[50] Muhammad Said al-Asymawi. *Nalar,* h. 180. lihat juga David Sagiv. *Islam*, h. 107-110.
[51] David Sagiv. *Islam*, h. 108.
[52] Menurut al-Asymawi pemerintahan Allah (*hukumah Allah*) memiliki empat ciri khas. *Pertama,* pemerintahan Allah adalah ikhtiar ketuhanan yang wewenangnya diberikan kepada seoarang penguasa, yaitu nabi, dan rakyat tidak memiliki hak apa pun kecuali harus beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan harus selalu taat pada hukum-hukum-Nya, selama mereka masih percaya bahwa nabi adalah perantara Allah yang mendapatkan wahyu yang berkelanjutan. *Kedua,* pemerintahan Allah berpijak pada arbitrasi (*tahkim*) yang diterima oleh semua pihak di mana mereka semua menerima dengan sukarela apa yang dihasilkannya. Pemerintahan ini tidak berpijak pada keputusan (hukum) yang ditetapkan secara diktator dan otoriter. Ia adalah pemerintahan arbitrasi (*hukumah tahkim*) dan bukan pemerintahan hukum (*hukumah hukm*). *Ketiga,* musyawarah dalam pemerintahan ini merupakan perbuatan yang disukai oleh nabi, tetapi tidak menjadi keharusan baginya, karena sang nabi memerintah dengan cahaya Tuhan. *Keempat,* hak-hak penguasa dalam pemerintahan ini terbatas pada diri nabi, dan tidak dapat berpindah kepada dan diwarisi oleh orang lain. Lihat Muhammad Said al-Asymawi. *Nalar,* h.163.

adalah ulama. Sebuah pemerintahan juga tidak bersifat religius hanya karena ia mengimplementasikan prinsip-prinsip syariah, sebab masyarakat Islam mengimplikasikan prinsip-prinsip syariah melalui masing-masing anggota individu, tidak melalui pemerintahan semata.[53]

Lebih lanjut al-Asymawi memberikan gambaran umum akan sistem Pemerintahan Islam dengan menulis:

> "Sistem pemerintahan Islam yang benar adalah sistem yang bersumber dari realitas masyarakat dan kehendak generasinya, dan berjalan atas partisipasi setiap individu dalam setiap tanggung jawab pemerintahan, legislasi, dan pengawasan. Ia akan senantiasa mengiringi perkembangan dan kemajuan dunia, kemudian mengambil prinsip-prinsip yang paling mulia mengenai kebebasan, keadilan, dan persamaan, mengambil kaidah-kaidah yang mulia dalam hal kebijakan dan aturan-aturan, serta dasar-dasar mengenai sistem pendidikan dan pengajaran. Ia juga mengambil bentuk sistem pemerintahan yang universal dan sistem yang paling dekat pada keadaan-keadaan lingkungannya, tabiat sosial, dan nilai-nilainya yang hakiki."[54]

Pemikir liberal lainnya, Fuad Zakariya mengungkapkan bahwa pemerintahan sejak awal hingga akhir, adalah aktivitas manusia dan perujukan pada teks-teks ilahi tidak mencegah campur tangan manusia dalam menyeleksi teks-teks yang tepat dan menafsirkannya dengan cara yang akan memuaskan kekuasaan-kekuasaan yang memerintah. Seperti halnya al-Asymawi, bagi Zakariya, hanya periode nabi-nabilah dimungkinkan berbicara tentang pemerintahan ilahi. Selanjutnya, mata rantai pengutusan nabi dan rasul sudah berakhir, sehingga tugas untuk membuat pemerintahan beralih ke tangan manusia. Yang paling penting, utama, dan mendasar adalah 'jaminan-jaminan' yang akan mencegah agar penguasa tidak menyimpang, sebab manusialah yang menjadi penguasa dan manusialah yang mengolah agar syariah ilahi menjadi manusiawi, benar atau salah, dalam proses memerintah.[55]

Senada dengan itu, Husain Fauzi an-Najjar juga mengemukakan bahwa Islam tidak mengemukakan teori tentang Negara, walaupun Islam memang menentukan pondasi tentang pemerintahan, yang terutama didasarkan pada kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Baginya, Negara bukan merupakan tujuan Islam dan

---

[53] David Sagiv. *Islam,* h. 110.
[54] Muhammad Said al-Asymawi. *Nalar,* h. 181.
[55] Lihat David Sagiv. *Islam,* h. 115-120.

tidak ada dikemukakan dalam syariah; tidak ada sebutan yang menunjuk pada pendirian Negara atau rezim yang memerintah dengan segala karakteristiknya. Syariah Islam tidak menuntut pendirian suatu Negara atau pemerintahan, tetapi menentukan secara tegas keberadaan *ummah islamiyah.* Ketika seluruh dunia menjadi satu bangsa Islam, maka Negara-dunia yang hendak diwujudkan oleh Islam pun menjadi kenyataan, ungkap an-Najjar.[56]

Bukan itu saja, ditemukan sekian banyak kemusykilan penerapan syariah Islam dalam Negara, karena banyaknya polarisasi penafsiran dan pendapat seputar syariat Islam. Sudah lumrah diketahui, dalam khazanah Islam, baik dibidang akidah, fikih, filsafat, sangat banyak aliran-aliran atau mazhab-mazhab yang lahir dan berkembang sehingga sulit untuk mendudukkannya dalam satu kerangka yang sistematis. Begitu pula, saat bicara Negara Islam, yang jika pondasinya adalah hukum Islam, maka berarti kita akan kembali pada metode-metode yang dikembangkan aliran-aliran atau mazhab-mazhab fiqih. Di sini pilihan sangat menentukan sekaligus mengkhawatirkan. Menentukan karena akan menjadi corak pemerintahan Islam tersebut, dan mengkhawatirkan karena disangsikan akan mengkebiri mazhab-mazhab lainnya.

Dengan dilematis, Yusuf Idris mengemukakan bahwa setelah membaca banyak pendapat ulama tentang perlunya mengimplementasikan syariah Islam, maka timbullah pertanyaaan, pemerintahan Islam macam apa yang hendak didirikan? Apakah pemerintahan Islam gaya Khumaini yang mengubah ulama menjadi gubernur? Atau pemerintahan Wahabi sebagaimana di Saudi Arabia dan Negara-negara teluk? Atau corak Pemerintahan Ziaul Haq di Pakistan, atau Pemerintahan Numeiri di Sudan? Apakah Pemerintahan Islam ini akan menerapkan ajaran-ajaran agama versi Imam Syafii, ibnu Taymiyah atau mazhab Hambali? Bagaimana cara kita mengimplementasikan suatu mazhab yang sudah kita pilih?[57]

Jamaah Ahmadiyah juga dapat dikatakan sebagai pendukung setia kekhilafahan Islam. Bagi mereka, keberadaan seorang khilafah pada setiap masa adalah keharusan dan setiap umat mesti tunduk kepada khilafah tersebut. Sejak berdirinya, Ahmadiyah telah mengklaim kekhalifahan Islam yang dimulai oleh Mirza Ghulam Ahmad—sebagai Nabi, Mujaddid, dan khalifah Ahmadiyah—, kemudian dilanjutkan oleh Hadhrat al-Haj Hafiz Hakim Nuruddin (1908-1914), Hadhrat Mirza Basyirudin Mahmud Ahmad (1914-1965), Hadhrat Hafiz Mirza Nasir Ahmad

[56] David Sagiv. *Islam,* h. 143.
[57] David Sagiv. *Islam,* h. 128.

(1965-1982), Hadhrat Mirza Thahir Ahmad (1982-2003) dan hingga sekarang telah terpilih khalifah, Hadhrat Mirza Masroor Ahmad (sejak 2003).

Namun, perlu diketahui, bagi Ahmadiyah, Khalifah hanyalah berhubungan dengan sisi spiritualitas dan ruhaniah dan bukan dengan hal-hal duniawi. Islam, bagi ahmadiyah, bukanlah bentuk pemerintahan, karena itu, kaum muslimin tidak harus berdomisili di suatu Negara. Mereka bisa dan boleh tinggal di mana saja di dunia ini karena Islam tidak terbatas pada satu wilayah Negara, melainkan bersifat universal, untuk itu, Islam menghendaki agar para penganutnya selain taat kepada khalifah atau imam rohaninya, juga harus taat kepada penguasa Negara di mana ia tinggal.[58] Di sini Ahmadiyah dapat dikategorikan sebagai penganut paradigma sekular.

Jamaah Islam, bagi Ahmadiyah, terpisah dari kekuasaan Negara dan politik, serta tidak turut campur dalam masalah yang bersifat duniawi, karena jamaah ini didirikan dengan tujuan menjaga ke-rohanian semata. Tegasnya, pemimpin rohani (*khalifah*) tidak memegang kekuasaan atau menjadi penguasa, tetapi hanya menjadi imam umat Islam sebagai pewaris rohani dari Nabi Muhammad saaw.[59]

Begitu pula, sejarah Islam mendukung hal ini, karena Nabi Muhammad saaw sebagai Nabi terakhir ternyata mengambil tindakan pembiaran—dalam pandangan sunni—dengan mengesampingkan pengangkatan penggantinya. Padahal pemilihan pemimpin merupakan wujud partisipasi politik terpenting, dan Rasul telah mengabaikannya. Ini mengindikasikan persoalan politik sepenuhnya didistribusikan oleh Rasulullah kepada para sahabatnya yang mulia, tanpa campur tangan wahyu di dalamnya.

Fakta menunjukkan, para sahabat mengambil peran besar dalam penentuan strategi dan bentuk perpolitikan Islam sesudahnya. Empat khalifah yang mendapat petunjuk (*Khulafa al-Rasyidin*) terbukti dipilih dengan beragam cara, sesuai kebutuhan, tuntutan situasi dan perkembangan politik komunitas muslim masa itu. Kecelakaan sejarah yang dimulai oleh Muawiyah, menggeser paradigma politik Islam dari kualitas kemanusiaan, menjadi aliran ke-darah-an (kerajaan). Nyaris semua bentuk pemerintahan Islam pasca Muawiyah mengikuti model yang dinobatkan sang pendiri Dinasti Bani Umayyah tersebut, hingga abad modern, tepatnya 1924, mitos kekhalifahan Islam diruntuhkan oleh Mustafa Kamal yang bergelar Bapak Turki (Attaturk).

[58] Bani Soerahman. *Menjernihkan Air Tuba Prasangka Terhadap Ahmadiyah* (Bandung: Yayasan al-Abror, 2003), h. 140.
[59] Soerahman. *Menjernihkan,* h. 140.

Namun, perlu ditegaskan bahwa para pemikir liberal dan sekuler serta yang moderat, meskipun menolak pembentukan negara Islam secara formal, tetapi bagi mereka, menafikan peran agama dalam politik adalah suatu kenaifan. Faraj Fuda, pemikir liberal Mesir, mendukung gagasan pemisahan agama dan politik, karena hal itu akan menguntungkan agama. Pemisahan agama dan politik, bagi Fuda, bukanlah lantas mengabaikan agama, sebab agama dibutuhkan sebagai komponen kesadaran masyarakat.[60] Karenanya, tuntutan perkembangan zaman, mengharuskan kaum muslimin untuk memikirkan paradigma baru dalam perpolitikan Islam kontemporer. sebab, meskipun pembentukan Negara adalah kebutuhan sosial kemanusiaan, namun medirikannya dengan identitas agama tertentu (Islam) secara baku dan kaku adalah kekeliruan kesimpulan yang timbul akibat tidak mengenal dialektika alam yang senantiasa berubah sesuai dengan perkembangan zaman.

Dengan asumsi ini, kita bisa menganalisis bahwa "Negara Madinah" yang didirikan Nabi tidak lepas dari kondisi dan situasi zaman itu serta kultur masyarakat Arab yang pada saat itu berpegang pada tribalisme (kesukuan) yang selalu saling ancam dan bermusuhan. Bisa dikatakan, heterogenitas masyarakat Madinah waktu itu, sama dengan masyarakat di negeri-negeri sekular modern dewasa ini.

Saat hijrah ke Madinah, Nabi mulai memberikan perhatian yang cukup serius untuk menciptakan suatu prinsip yang dapat diterima semua pihak untuk menangani semua urusan yang ada di kota itu. Dengan kearifannya, nabi mempersatukan masyarakat yang heterogen dalam suku, ras, dan agama tersebut di bawah kepemimpinannya dengan diikat suatu konstitusi dan konsensus bersama yang disebut dengan Piagam Madinah atau *shahifah*. Masyarakat yang dipersatukan nabi ini yang kita kenal dengan *ummah* atau 'masyarakat *shahifah*'. Bagi masyarakat Arab yang sebelumnya tidak pernah hidup sebagai komunitas antar suku dengan kesepakatan bersama, dokumen seperti itu tentulah sangat revolusioner dan mendukung inisiatif nabi untuk membangun basis bagi berlakunya prinsip hidup berdampingan secara damai (*co-existence*).[61]

Menurut Sayid Hossein Muhammad Jafri, pada hakikatnya, ada empat hal yang mewarnai gagasan konstitusi madinah :

1. Munculnya sebuah bangsa yang politis dan pluralistis, yang tidak mengenal afiliasi agama, etnis, atau kesukuan.
2. Bangsa ini menjamin kemerdekaan beragama, dan karena itu bangsa seperti ini liberal dalam fungsinya.

[60] Lihat David Sagiv. *Islam,* h. 111-114.
[61] Asghar Ali Engineer. *Islam,* h. 19.

3. Bangsa ini memberikan kemerdekaan sepenuhnya kepada semua suku yang menjadi konstituennya untuk mengatur dirinya, dan dengan demikian bangsa seperti ini federal dalam karakternya.
4. Bai'at dan kesetiaan kepada umat ini menggantikan kesetiaan yang lain.[62]

Dengan begitu, Piagam Madinah ini meletakkan dasar bagi komunitas politik di Madinah dengan segala perbedaannya. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa nabi menyusun suatu persetujuan yang menetapkan ketentuan-ketentuan yang disepakati bersama, bukan mendirikan sebuah 'Negara Teologis'. Dengan otonomisasi yang penuh bagi setiap agama untuk memelihara tradisi dan kebiasaan mereka masing-masing, maka jelaslah, peraturan yang dibuat lebih didasarkan pada konsensus daripada berdasarkan paksaan dan hal ini mirip dengan perkembangan politik Negara modern.[63]

Pertanyaan penting yang muncul melihat posisi Nabi Muhammad di Madinah adalah, apakah nabi menjadi kepala Negara merupakan bagian dari misi kenabian, atau karena fakta bahwa beliau menerima wahyu—maka Nabi adalah manusia yang paling arif, paling kompeten, dan paling terpercaya di muka bumi pada zamannya, dan karena itu layak menjadi kepala Negara? Dalam hubungan ini, menurut Jafri, ada dua fakta yang membuat kita lebih memahami posisi nabi sebagai kepala Negara Madinah.

Fakta pertama, konstitusi Madinah, memperlihatkan bahwa Negara Madinah merupakan representasi masyarakat kesukuan geoekonomi dan sosiokultural pada zaman tertentu dalam sejarah. Dengan demikian, Negara dan konstitusinya yang awalnya difasilitasi oleh nabi merupakan bagian dari pengaturan atau lingkungan sosial tertentu dan bukan bagian dari apa yang kita sebut ajaran abadi Islam.

Fakta kedua, bahwa menurut teori sunni tentang kekhalifahan, Nabi tidak ikut campur dalam memilih pemimpin, padahal hal itu sebuah adat yang sudah mapan di Arabia Utara dan Tengah. Sekali lagi ini memperlihatkan bahwa Negara Madinah yang baru berdiri ini berkaitan dengan umat dan kebutuhan politisnya, dan tidak ada kaitannya dengan agama. Hal ini semakin terlihat jelas dari proses pemilihan *khulafa al-rasyidin* yang berbeda-beda serta undang-undang dan sistem administrasi yang mereka pakai dalam mengatur Negara dan urusan masyarakat.

[62] Syed Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas Politik Islam.* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 40.
[63] Asghar Ali Engineer. *Islam,* h. 20.

Kedua fakta ini menunjukkan bahwa tidak ada agama, termasuk Islam, yang dalam sejarah pernah memberikan suatu sistem, bentuk, atau struktur pemerintahan yang final, kerena semua itu merupakan masalah pengalaman manusia dan kondisinya berubah-ubah. Namun, agama dan khususnya Islam, sangat memperhatikan substansi dan manajemen kekuasaan yang merupakan bagian sangat penting dari ajaran moral dan etika Islam pada umumnya, dan bukan merupakan cetak biru (*blue print*) kebijakan Negara.[64]

Dengan menganalisis peristiwa bersejarah ini, maka terlihat bahwa konstitusi Madinah bersifat liberal dari segala hal, memberikan kepada setiap warga Negara kemerdekaan beragama maupun kemerdekaan menjalankan hukum dan adat kesukuannya. Begitu pula, metode pragmatis dan praktis lebih diutamakan untuk memilih penerus atau pengganti nabi daripada mengutip dalil agama. Selain itu, terlihat pula para khalifah tersebut tak segan-segan mengadopsi hukum dan sistem dari luar Islam untuk menjalankan roda pemerintahan Negara. Bahkan para khalifah yang 'saleh' tersebut terkadang tidak menerapkan perintah yang sudah jelas di dalam al-Quran dan sunnah, karena menurut pengetahuan keagamaan dan praktis mereka, kesejahteraan rakyat menghendaki demikian.[65]

Dengan beragam gagasan, kajian dan pemikiran yang berkembang dari para pemikir Islam tersebut, maka tergambar akan urgensinya merumuskan kembali tata politik Islam, sekaligus mempelajari tata politik modern yang berkembang seiring kemajuan peradaban manusia. Dalam kata lain, adaptasi pemikiran politik modern, sudah selayaknya dipertimbangkan untuk mengejar ketertinggalan kaum muslimin dalam segala bidangnya. Sistem *kekhilafah*-an Islam yang umumnya bercorak monarki (kerajaan) tidaklah dapat menjadi alternatif politik Islam kontemporer, bahkan bisa dikatakan sebagai bentuk primitif yang telah kehilangan nilainya di masa kini. Untuk itu, bagi kalangan liberal, demokrasi atau bahkan sekularisasi, layak dijadikan rujukan penting untuk menciptakan paradigma baru politik Islam yang ramah, egaliter, dan bertanggung jawab, serta menghargai setiap potensi kemanusiaan.

Hal ini karena dalam dimensi politis, secara umum, gagasan sekularisasi Islam, tidak ada pertentangan antara yang religius dan yang sekuler, yang spiritual dan yang duniawi, yang sakral dan yang non-religius. Memang, area aktivitas keduanya berbeda dan memang harus demikian karena karakter hakiki dan fungsi masing-masing. Manusia adalah ciptaan dan penerima dimensi ilahiah, sebagaimana firman-Nya, *"Dan Aku tiupkan ke dalam dirinya dari ruh-Ku"*

[64] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas,* h. 41-45.
[65] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas,* h. 49.

(Q.S. al-Hijr: 29), sedangkan Negara adalah ciptaan manusia dan berlangsung sebentar yang harus selalu tunduk kepada pengalaman manusia dengan terjadinya perubahan 'ruang-waktu', dan dalam konteks 'zaman' dan 'generasi'.[66]

Begitu pula, sejarah politik kaum muslim, sejak dahulu sampai sekarang, penuh dengan ilustrasi yang menunjukkan bahwa Negara Islam mengadopsi hukum, sistem pemerintahan dan kebiasaan dari non Islam atau peradaban lain. Proses adaptasi ini terus berlanjut disepanjang sejarah politik Islam, sehingga undang-undang dan hukum muslim menjadi banyak warna heterogenitasnya. Proses ini besar perannya dalam sekularisasi atas hukum Islam maupun organisasi serta kebijakan Negara dan pemerintah.[67]

Ringkasnya, arti sekularisme dari segi politik adalah bila pemerintah dalam menjalankan fungsinya tidak berdedikasi kepada sekte atau kelompok tertentu. Negara tidak boleh mengistimewakan komunitas tertentu dalam masalah agama dan bahwa agama mana pun tidak boleh memberlakukan ideologinya dan cara hidupnya pada pengikut agama lain. Dalam pengertian seperti ini, sekularisme tidak bertentangan dengan tradisi Islam yang memberikan kemerdekaan beragama kepada setiap warga. Sekularisme dalam pengertian seperti inilah yang dipraktikkan di negara-negara sekuler, dan kaum muslim juga tidak akan pernah melihat adanya pertentangan antara agama mereka, Islam, dan sekularisme. Dewasa ini, sekularisme, kalau dilihat dari segi tujuan dan manfaat praktisnya, tidaklah bertentangan dengan agama. Sekularisme hanya bertentangan dengan prinsip-prinsip dan praktik-praktik kehidupan komunal.[68]

Jadi, kesimpulan sederhana dapat disebutkan bahwa sekularisasi yang muncul dalam tradisi Barat (Kristen) berbeda dengan proses sekularisasi Islam. Di Barat, proses sekularisasi merupakan implikasi dari ketidakmampuan gereja mengadaptasi perkembangan sains yang rasionalitas sehingga menghasilkan kekejaman (*inkuisisi*), sedangkan hal itu tidak terjadi di dalam Islam, sebab Islam sejak awal memang memberikan singgasana mulia pada ilmu dan rasionalitas. Singkatnya, sekularisme atau sekularisasi memiliki mata ganda, yang memusuhi agama atau yang berteman akrab dengannya.

Namun, sekularisasi atau sekularisme—yang membenci maupun yang ramah terhadap agama—tetaplah merupakan tantangan serius yang mesti dirumuskan strategi melawanya (jika sebagai musuh agama) dan strategi

[66] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas,* h. 57.
[67] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas,* h. 57-58.
[68] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas,* h. 58.

bertemannya (jika merupakan sahabat agama). Dalam salah satu sabdanya, Imam Ali bin abi Thalib menyebutkan, "*Musuhmu ada tiga yaitu musuhmu, teman musuhmu dan musuh temanmu. Begitu pula temanmu juga ada tiga, yaitu temanmu, temannya temanmu, dan musuhnya musuhmu*." Dengan analogi sabda ini, kita ingin mengkategorikan sekularisme sebagai musuh atau sebagai teman dan mencari rentetan lainnya yang mendampingi sekularisme.

Ayatullah Taqi Misbah Yazdi, menyebutkan bahwa sekularisme berdampingan mesra dengan liberalisme dan humanisme yang merupakan tiga pondasi peradaban Barat dan berhadapan secara diametral dengan peradaban Islam yang berdasarkan pada keagamaan, keadilan, dan ketuhanan.[69] Sebagai tambahan, dalam proses politik, demokratisasi menjadi lahan penting untuk tumbuhnya negara sekular. Karena itu isu demokrasi juga menjadi acuan penting bagi tata politik modern dalam mengagendakan pendirian sebuah negara.

[69] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Freedom: Bebas Terpaksa atau Terpaksa Bebas.* (Jakarta: al-Huda, 2006), hlm. 36-48.

DEMOKRASI:
TATANAN POLITIK KONTEMPORER

MAKNA DEMOKRASI

Secara etimologis, demokrasi terdiri dari dua kata Yunani, yaitu *"demos"* yang artinya rakyat atau penduduk suatu tempat, dan *cratein* atau *cratos* yang berarti kekuasaan atau kedaulatan. Jadi, *demos-cratein* atau *demos-cratos* (demokrasi) berarti kekuasaan atau kedaulatan rakyat; kekuasaan tertinggi berada dalam keputusan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat.[1]

Adapun secara defenitif, beragam pemaknaan demokrasi diberikan para ahli, sehingga tidak mudah mendudukkan dalam satu kerangka yang disepakati secara bersama. Bayangkan, jika dahulu kala, dimasa kejayaan Yunani Kuno, demokrasi dianggap sebagai sistem politik yang buruk, maka kini, ia menjadi sistem idaman setiap pemerintahan di muka bumi. Ini mengindikasikan, adanya pergeseran makna yang memutar paradigma politik dunia 180 derajat. Namun begitu, sekarang, demokrasi dapat di lihat sebagai kekuasaan bersama (rakyat), bukan kekuasaan individual.

Socrates yang digelar sebagai Bapak Filsafat, menyatakan bahwa demokrasi lahir dari Negara Oligarki yang sudah tidak mapan dan sakit-sakitan. Dalam kondisi ini, demokrasi terbentuk setelah kaum miskin berkuasa dengan menghancurkan musuh-musuh mereka dan kemudian membentuk pemilihan yang melibatkan

[1] Ignas Kleden. *Melacak Akar Konsep Demokrasi; Suatu Kajian Kritis.* dalam Ahmad Suaedy. *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi.* (Yogyakarta: 2000), h. 5, lihat juga Masykuri Abdullah. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 7.

khalayak ramai. Dengan cara ini, Bagi Socrates, tidak ada jaminan bahwa yang terpilih adalah orang yang benar-benar baik dan memiliki kapasitas untuk menjadi pemimpin. Begitu pula, aturan-aturan yang dibuat juga hanya akan berdasarkan selera kebanyakan. Parahnya lagi, lanjut Socrates, dalam suatu Negara demokrasi, banyak orang yang bersalah mendapat kebebasan dan ketidakpedulian merajalela.[2]

Namun, pandangan Socrates di atas, tidak mendapatkan tempatnya lagi di masa kini, meskipun beberapa unsurnya—seperti suara mayoritas—tetap mendapat perhatian. Perhatikan pemaknaan demokrasi para ahli modern berikut ini: [3]

a. Menurut Josefh A. Schmeter, demokrasi merupakan suatu perencanaan institusional untuk mencapai keputusan politik di mana individu-individu memperoleh kekuasaan untuk memutuskan dengan cara perjuangan kompetitif atas suara rakyat.
b. Sidney Hook, demokrasi adalah bentuk pemerintahan di mana keputusan-keputusan pemerintah yang penting secara langsung atau tidak langsung didasarkan pada kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas oleh rakyat dewasa.
c. Philippe C. Schmitter dan Terry Lynn Karl, demokrasi merupakan suatu sistem pemerintahan di mana keputusan-keputusan pemerintah dimintai tanggung jawab atas tindakan-tindakan mereka di wilayah publik oleh warga negara yang bertindak secara tidak langsung melalui kompetisi dan kerja sama dengan para wakil mereka yang telah terpilih.
d. Menurut Deliar Nur, demokrasi adalah sistem kenegaraan yang menjadikan rakyat sebagai pemberi keputusan terakhir yang memberikan ketentuan dalam masalah-masalah mengenai kehidupan dan penilai menilai kebijakan negara, karena kebijakan tersebut menentukan kehidupan rakyat.[4]
e. Sementara Hendri B. Mayo menjelaskan bahwa demokrasi adalah sistem politik yang menunjukkan bahwa kebijakan umum ditentukan atas dasar mayoritas oleh wakil-wakil yang diawasi secara efektif oleh rakyat dalam pemilihan-pemilihan berkala yang didasarkan atas prinsip kesamaan politik dan diselenggarakan dalam suasana terjaminnya kebebasan politik (*A*

[2] Plato. *Republik.* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), h.373-375.
[3] Lihat A. Ubaidillah, *et. al*. *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM & Masyarakat Madani.* (Jakarta: UIN Press, 2002), h. 163.
[4] Deliar Noer. *Pengantar ke Pemikiran Politik.* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 207.

democratic political system is one in which public policies are made on a majority basis, by representatives subject to effective popular control at periodic elections which are conducted on the principle of political equality and under conditions of political freedom).[5]

f. International Commission of Jurists merumuskan demokarsi sebagai suatu bentuk pemerintahan di mana hak untuk membuat keputusan-keputusan politik diselenggarakan oleh warga Negara melalui wakil-wakil yang dipilih oleh mereka dan yang bertanggung jawab kepada mereka melalui suatu proses pemilihan yang bebas [*a form of government where the citizens exercise the same right (the right to make political decisions) but through representatives chosen by them and responsible to them through the process of free elections*].[6]

Benang merah yang terlihat dari aneka pengertian demokrasi di atas, yaitu rakyat sebagai pemegang kekuasaan, pembuat dan penentu keputusan serta pengambil kebijakan tertinggi dalam penyelenggaraan negara dan pemerintahan, sekaligus melakukan proses kontrol secara langsung atau melalui wakilnya atas pelaksanaan kebijakan negara. Umumnya, kita menyebutnya sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.

Kendati demikian, menurut UNESCO, dalam praktiknya, ide demokrasi itu mengandung makna ganda (*ambiguous*) dan diimplentasikan secara tidak seragam. Hal itu dipengaruhi oleh konstruk budaya masyarakat dan historisitas yang melatari perkembangan suatu bangsa.[7] Karenanya, seperti diungkap Husein Haikal, Inggris yang menganut sistem parlementer, dan Amerika Serikat yang menganut sistem federal, sama-sama mengklaim diri sebagai negara demokratis.[8]

Jadi, dengan adanya dialektika melalui *social conditioning* dan *cultural setting,* istilah demokrasi menjadi penuh embel-embel seperti demokrasi terpimpin, demokrasi organic Franco di Spanyol, demokrasi sosialis Nasser di Arab, dan demokrasi Pancasila di Indonesia.[9] Bahkan, jika dalam suatu negara kita melihat

[5] Miriam Budiardjo. *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982) h. 61. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi Dan Konstitusi Di Indonesia.* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), h. 19.
[6] Miriam Budihardjo. *Dasar,* h. 61.
[7] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi Dan Konstitusi Di Indonesia.* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), h. 20. lihat juga Miriam Budihardjo. *Dasar,* h. 50.
[8] Muhammad Husein Haikal. *Pemerintahan Islam.* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 87.
[9] Jalaluddin Rakhmat. *Pemikiran Politik Islam dari Nabi Saw. Via Al-Farabi hingga Ayatullah Khomeini.* Sebuah Pengantar, dalam Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat politik Islam.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 20.

pelanggaran demokrasi berat, Negara tersebut tetap juga menyuarakan dan mengaku sebagai pejuang demokrasi. Seolah pameo "kata-kata tak memiliki makna, kitalah yang memberikannya makna", telah menjadi hukum yang tidak terbantahkan dalam permasalahan ini.

Dengan beragam defenisi dan embel-embel yang disematkan padanya, istilah demokrasi semakin kehilangan makna dan esensinya. Karena itu, daripada pusing mendefenisikan demokrasi, lebih baik melihat ciri dan nilai-nilai yang dikandungnya, atau praktiknya dalam sebuah Negara.

SEJARAH DAN PERKEMBANGAN GAGASAN DEMOKRASI

Sudah maklum, menurut *tarikh*nya, konsep demokrasi lahir di Yunani Kuno, sebagai hasil dari pemikiran mengenai hubungan negara dan hukum serta mulai dipraktikkan dalam hidup bernegara antara abad ke-4 SM sampai abad ke-6 M. Demokrasi yang dipraktikkan pada masa itu berbentuk demokrasi langsung (*direct democracy*), artinya rakyat dalam menyampaikan haknya untuk membuat keputusan politik dijalankan oleh seluruh warga negara berdasarkan prosedur mayoritas. Sifat langsung itu berjalan secara efektif karena negara kota (*City State*) Yunani Kuno berlangsung dalam kondisi sederhana dengan wilayah negara yang hanya terbatas pada sebuah kota kecil dengan jumlah penduduk sekitar 300.000 orang.[10]

Gerakan demokrasi kembali muncul di Eropa Barat pada abad pertengahan yang didorong oleh perubahan sosial dan gerakan kultural yang berintikan pada penekanan kemerdekaan akal dari segala pembatasan. Gerakan kultural yang dimaksud adalah gerakan *renaissance* dan *gerakan reformasi.*[11]

Gerakan *renaissance* lahir di Barat sebagai batu tahapan memasuki abad modern, abad yang mencerminkan pencerahan (*aufklarung; enlightenment*) dalam suatu revolusi besar yang merubah tidak hanya struktur sosial-politik masyarakat, tetapi juga pemikiran, ideologi, dan keyakinan-keyakinan yang sebelumnya dianggap mapan.

Kebangkitan di abad *renaissance,* tidak bisa dilepaskan dari munculnya kesadaran masyarakat Barat akan pentingnya ilmu pengetahuan disebabkan kontak dengan dunia Islam yang ketika itu sedang berada pada puncak kejayaan peradaban ilmu pengetahuan. Para filosof Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi,

[10] Miriam Budihardjo. *Dasar,* h. 54.
[11] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi,* h. 21-22; Miriam Budihardjo, *Dasar,* h. 55.

Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Khaldun, Ibnu Rusyd, al-Razi, Abu Raihan al-Biruni, al-Khawarizmi, dan lainnya berhasil mentransfer filsafat Yunani kedunia Islam. Bukan hanya itu, mereka juga berhasil memberikan komentar dan kritikan tajan atas pemikiran Yunani, bahkan membangun sendiri nalar filosofis yang mandiri yang dikenal dengan filsafat Islam (filsafat Arab).[12]

Adapun arus transmisi pemikiran Islam ke dunia Barat, diawali dengan ekspansi Islam ke Andalusia (Spanyol) dengan mendirikan kekhalifahan yang besar di bawah kendali Dinasti Umayyah sejak tahun 711 M. Siria, cordova, Toledo, Granada, dan Sisilia, adalah sederetan wilayah yang menjadi pusat kekuasaan Islam bukan hanya bidang administrasi pemerintahan tetapi juga bidang keilmuan dengan beragam disiplin ilmu seperti teologi, filsafat, mistisisme, sejarah, astronomi, dan geografi. Negara-negara tersebut merupakan jembatan yang menghubungkan tradisi intelektual Islam ke dunia Barat.[13] Sisilia misalnya, dikatakan Philip K. Hitti, sebagai titik temu dua wilayah yang berbeda telah bertindak sebagai perantara dalam proses peralihan khazanah pengetahuan kuno dan Abad Pertengahan, yang tradisi lisannya menggunakan bahasa Yunani, Arab, dan Latin.[14]

Ini berarti, atas sumbangsih khazanah Islam, *renaissance* di Eropa yang berintikan rasionalitas untuk selalu mencipta dan mengembangkan ilmu pengetahuan telah membawa perubahan mendasar pada agama, masyarakat, dan pemerintahan. Untuk yang terakhir ini, para pemikir abad itu terilhami untuk kembali menggaungkan demokrasi. Pada masa *renaissance* ini juga, orang mematahkan semua ikatan yang ada dan menggantikannya dengan kebebasan bertindak seluas-luasnya sepanjang sesuai dengan yang dipikirkan. Dengan kata lain pada masa *renaissance* kebebasan berpikir dan bertindak bagi manusia dijamin tanpa dapat dibatasi oleh orang lain.[15]

[12] Penamaan filsafat Islam merujuk pada makna kerangka perkembangan filsafat di dalam sejarah Islam. Artinya, hal ini bukan saja alasan geografis atau tokoh tetapi juga alasan substansial bahwa filsafat memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam itu sendiri. Untuk memahami lebih jauh sejarah tumbuh dan berkembangnya filsafat Islam serta pandangan-pandangannya dapat dilihat dalam M.M. Syarif (ed), *A History of Muslim Philosophy vol. II* (Delhi India: Low Price Publications, 1961); Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983); T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Islamic Philosophy Online). Dalam bahasa Indonesia sendiri telah diterjemahkan Karya Oliever Leaman dengan Syed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* dalam tiga jilid (Bandung: Mizan, 2003).
[13] Masuknya Islam ke Andalusia, kondisi politik, ekonomi, pendidikan, dan keilmuan yang dikembangkan Dinasti Umayyah Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi, 2005), h. 627-781.
[14] Philip K. Hitti. *History,* h. 781.
[15] A. Ubaidillah, *et. al. Pendidikan,* h. 171. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi,* h. 23.

Selanjutnya, demokrasi di abad pertengahan menjadi idaman, karena pada abad ini struktur masyarakat Barat dicirikan oleh prilaku yang feodal, kehidupan spiritual dikuasai oleh Paus dan pejabat agama, sedangkan kehidupan politiknya ditandai oleh perebutan kekuasaan di antara para bangsawan. Dengan demikian, kehidupan sosial politik dan agama pada masa ini hanya ditentukan oleh elit-elit masyarakat, yaitu bangsawan dan kaum agamawan.[16] Dengan alasan teologis dirumuskanlah absolutisme bangsawan dan agamawan, *"Tuhan adalah sumber kekuasaan, dan kepatuhan sipil adalah kewajiban umat Kristen sebagimana tertulis dalam Injil bahwa 'semua kekuasaan berasal dari tuhan'."* (St. Paulus 3-14, Surat kepada orang-orang Romawi). Karena Tuhanlah yang mendelegasikan kekuasaan-Nya kepada raja, maka monarki absolute, adil dan sah, sebab dikehendaki Tuhan. Raja adalah "*monarque*" yang kekuasaannya diturunkan oleh Tuhan.[17] Perhatikan pidato Raja Perancis, Louis XV, dalam pertemuan di Paris pada tahun 1776 yang menunjukkan kekuasaan mutlaknya:

> *"C'est en ma personne seul que reside l'autorite souveraine…C'est a moi seul qu 'appartient le pouvoir legislative sans dependence et sans partage. L'ordre public tout entire emane de moi; j'en suis le guardian supreme. Mon people n'est qu'un avec moi; les droits et les interests de la nation, don't on ose faire un corps separe du monarque, sont necessairement unis avec les miens et ne reposent qu'entre mes mains."*[18]
>
> (Kedaulatan pemerintahan terletak hanya pada diriku… Akulah yang berkuasa membuat dan memberikan undang-undang tanpa bantuan orang lain; susunan masyarakat semata-mata menjelma dari diriku; akulah pelindung tertinggi dari rakyat. Rakyatku tidak ada hubungannya dengan aku; hak-hak dan kepentingan bangsa, yang berusaha dijadikan sebagai badan terpisah dari kerajaan, mestilah disatukan kepadaku kembali dan tetap berada di tanganku/di bawah kekuasaanku).

Begitulah, monarki absolut nyaris mewarnai semua pemerintahan di dunia. Meskipun di Inggris dan Belanda ada parlemen, tetapi hanya menjadi perpanjangan tangan penguasa, kalangan bangsawan, dan orang-orang kaya. Undang-undang dibuat untuk melindungi hak milik mereka dan hak-hak istimewa lainnya. Bahkan

[16] A. Ubaidillah *et.al. Pendidikan,* h. 171. Miriam Budihardjo, *Dasar,* h. 54.

[17] Anne Godignon dan Jean-Louis Thiriet. *Pengantar.* dalam Jean Jacques Rousseau. *Perihal Kontrak Sosial atau Prinsip-Prinsip Hukum Politik.* (Jakarta: Dian Rakyat, 1989), h. X.

[18] Jawaharlal Nehru. *Lintasan Sejarah Dunia II.* (Jakarta: Balai Pustaka, 1951), h.11-12.

pendidikanpun hanya berlaku bagi orang kaya dan kelas-kelas yang diistimewakan sehingga permasalahan yang besar pada waktu itu adalah kemiskinan.[19]

Pandangan ini menciptakan sistem kasta (kelas sosial). Pikiran tentang adanya kelas-kelas dalam masyarakat menyebabkan perlakuan yang tidak sama. Kalangan bangsawan dan tuan-tuan tanah menekan rakyat dengan hak kepemilikan dan senantiasa membuat kehidupan rakyat tergantung pada mereka. Adapun kalangan agamawan, berperan mempertahankan sistem yang tidak adil ini dan mengiming-imingi rakyat dengan kehidupan masa depan (akhirat) yang lebih baik. Nasib (takdir), sebagai kata kunci penerimaan kondisi apapun dalam kehidupan, telah menjadi falsafah yang menyebar sehingga tidak memunculkan pemberontakan masyarakat, meskipun mengalami penderitaan yang berat.

Bukan hanya kalangan bangsawan dan agamawan, absolutisme ini diperkuat oleh pemikiran-pemikiran beberapa intelektual seperti Thomas Hobbes (1588-1679). Dalam karyanya, *Leviathan*, Hobbes menyetujui bentuk Negara kerajaan yang berpusat pada satu orang (atau lebih) yang mendapatkan kekuasaan mutlak untuk mengatur masyarakat dan menjaga keamanan mereka.[20] Kekuasaan tersebut, Bagi Hobbes dapat diperoleh dengan dua cara: kekuatan alam (*Natural force)* seperti penaklukan atau melalui persetujuan bersama. Yang pertama disebut dengan *commonwealth by acquisition* dan yang kedua sebagai *commonwealth by institution.*[21]

Jika dicermati, pandangan Hobbes di atas tidaklah murni absolutisme, sebab meskipun penguasa memiliki kekuasaan mutlak namun harus tetap memberikan hak-hak dasar kemanusiaan (meskipun tidak merata). Selain itu, pendapatnya tentang perolehan kekuasaan melalui persetujuan bersama antara penguasa dan rakyat, mengindikasikan suatu kontrak sosial, yang mana rakyat menyerahkan dengan sukarela kedaulatan individualnya pada seseorang untuk membentuk pemerintahan dengan jaminan perlindungan yang menyeluruh. Akan tetapi, cara ini lebih terkesan sebagai perbudakan.

Protes keras atas model monarki absolute datang dari Baron de la Brede et de Montesquieu (1689 - 1755). Di bawah kekuasaan mutlak, kata Montesquieu, satu orang, tanpa hukum dan peraturan akan menyodorkan segala sesuatu yang menurut kehendaknya saja tanpa pengawasan, hanya akan menghasilkan

[19] Jawaharlal Nehru. *Lintasan,* h. 17.

[20] Thomas Hobbes. *Of Commonwealth.* dalam Saxe Commins & Robert N. Linscott. *Man and the State: The Political Philosophers.* (New York: Modern Pocket Library, 1953), h. 6.

[21] Thomas Hobbes. *Of Commonwealth,* h. 7.

pemerintahan yang despotic, menindas, dan akan mengalami kelemahan serta kehancuran dikarenakan ulahnya sendiri.[22]

Kritikan tajam lainnya datang dari John Locke (1632 - 1704) dalam karyanya *Two Treatises of Government* menjelaskan poin-poin penting secara detail dalam pembentukan kontrak sosial sebagai berikut :

1. Manusia pada mulanya hidup dalam keadan alam, tanpa hukum, ketertiban ataupun pemerintahan, tetapi memiliki hak-hak dasar yang suci dan kekal seperti hidup, kemerdekaan dan hak milik.
2. Keadaan seperti ini tidaklah baik dan membahayakan, sebab rawan dengan penindasan, kemiskinan dan kehancuran.
3. Menyadari hal itu, masyarakat yang lebih rasional bersepakat untuk membentuk pemerintahan untuk memlihara ketertiban dan menjamin hak-hak dasar di atas. Kesepakatan ini menghasilkan kontrak social antara pemerintah dan yang diperintah (rakyat).
4. Kontrak atau konstitusi tersebut memberi batasan-batasan hak dan kekuasaan baik pemerintah maupun rakyat. Hak-hak yang dilepaskan rakyat hanyalah hak-hak yang sekunder dan tidak mencakup hak-halk dasar.
5. Pemutusan kontrak atau revolusi dapat dibenarkan bila ada pelanggaran oleh pememrintah.
6. Dengan demikian, pada dasarnya rakyatlah yang memiliki kedaulatan memerintah, dan bila mayoritas dari mereka membatalkan kontrak tersebut, maka mereka memiliki hak untuk membentuk pemerintahan yang baru.[23]

Ide kontrak sosial ini lebih jauh dielaborasi oleh JJ. Rousseau (1712 - 1778), melalui karya monumentalnya *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* yang ditulis pada 1762. Dalam karya tersebut, Rousseau menjelaskan ada tiga kehendak yang bermain dalam sebuah negara. *Pertama,* kehendak pribadi yang hanya menguntungkan diri sendiri. *Kedua,* kehendak bersama para *magistrat* (anggota pemerintah) yang hanya menguntungkan korpnya. *Dan ketiga,* kehendak rakyat (*souverain*) yang bersifat umum dalam hubungannya dengan Negara sebagai himpunan, dan juga pemerintah sebagai bagian dari himpunan itu.[24] Negara ideal, bagi Rousseau, adalah Negara yang menihilkan

[22] Louis L. Snyder. *Abad Pemikiran.* terj. Njoman S. Pendit (Jakarta: Bhratara, 1962), h. 70-71.
[23] Louis L. Snyder. *Abad*, h. 77.
[24] Jean Jacques Rousseau. *Perihal,* h. 64.

kehendak pribadi, membatasi kehendak *magistrate* (anggota pemerintah), dan mendaulatkan kehendak umum sebagai aturan resmi.[25]

Dengan kesadaran yang muncul, terjadilah tiga revolusi besar di Eropah. *Pertama,* revolusi industri di Inggris yang meluas keseluruh Eropa (1688). *Kedua,* revolusi politik di Amerika (1776), yang menghasilkan terbentuknya Negara Amerika yang merdeka dari koloni Inggris. *ketiga,* revolusi sosial di Perancis (1789) yang menghancurkan sistem monarki dan hak-hak istimewa yang tidak adil.[26] Namun, yang memberikan andil besar dalam perubahan tata politik dunia adalah revolusi kemerdekaan Amerika disusul oleh revolusi Perancis dengan semboyannya *egalite, freternite, liberte* (persamaan, persaudaraan, kebebasan).

Setelah kedua revolusi ini, demokrasi semakin mendapatkan popularitas yang besar di Barat. Saat itu, demokrasi dianggap sebagai model pemerintahan yang terbaik dan menjadi idaman, sehingga setiap Negara menyebut dirinya sebagai Negara yang demokratis. Idaman itu berlangsung higga saat ini, asal tahu saja, negeri komunis pun menyebut dirinya negeri demokrasi seperti Republik Demokrasi Korea, Republik Demokrasi Vietnam.[27]

Jadi, kondisi politik yang menekan dari kalangan bangsawan dan agamawan, serta gagasan-gagasan kebebasan dan hak-hak politik rakyat, menumbuhkan keinginan menghidupkan kembali demokrasi. Hal itu diindikasikan dengan lahirnya *Magna Charta* (Piagam Besar) sebagai suatu piagam yang memuat perjanjian antara kaum bangsawan dan Raja John di Inggris dengan bawahannya. Kelahiran *Magna Charta* dapat disebut sebagai tonggak baru kemunculan kembali demokrasi. Dalam piagam tersebut ditegaskan bahwa Raja mengakui dan menjamin beberapa hak dan *preveles* (*privileges*) bawahannya termasuk rakyat jelata sebagai imbalan bagi penyerahan dana untuk keperluan perang dan lain-lain. Selain itu, yang paling mendasar adalah adanya pembatasan kekuasaan raja dan hak asasi manusia lebih penting daripada kedaulatan raja.[28]

Selain *renaissance*, peristiwa lain yang mengilhami timbulnya kembali gerakan demokrasi di Barat (Eropa) adalah gerakan reformasi. Gerakan reformasi merupakan suatu gerakan revolusi agama yang terjadi di Eropa pada abad ke-16 yang bertujuan untuk memperbaiki keadaan dalam gereja Katolik di mana kekuasaan gereja begitu dominan dalam menentukan tindakan warga negara. Karena itu, segala

[25] Jean Jacques Rousseau. *Perihal,* h. 65.
[26] Ulasan mengenai sejarah dan sifat ketiga revolusi ini dapat dilihat pada Jawaharlal Nehru. *Lintasan,* h. 26-58.
[27] Jalaluddin Rakhmat. *Pemikiran,* h. 20.
[28] A. Ubaidillah, *et.al. Pendidikan,* h. 171. Miriam Budihardjo, *Dasar,* h. 54.

hal yang berkaitan dengan tindakan warga negara ditentukan oleh gereja. Revolusi agama yang dimotori oleh Martin Luther menyulut api pemberontakan terhadap dominasi gereja yang telah mengungkung kebebasan berpikir dan bertindak. Gerakan reformasi dalam Agama Katolik melahirkan protestanianisme yang intinya memberikan penegasan antara kekuasaan gereja dengan negara. Kekuasaan gereja mengatur hal yang terkait dengan masalah agama, sedangkan negara mengatur hal yang terkait dengan masalah kenegaraan.[29]

Dari sini, pada abad ke-19, timbullah gagasan mengenai pembatasan kekuasaan pemerintah melalui pembuatan konstitusi atau undang undang dasar baik yang tertulis (*written constitution*) maupun yang tidak tertulis (*unwritten constitution*). Konstitusi atau undang-undang dasar ini mesti menjamin hak-hak politik rakyat sekaligus menentukan batas-batas kekuasaan pemerintah. Caranya, kekuasaan pemerintah (eksekutif) diimbangi dengan kekuasaan parlemen (legislative) dan lembaga-lembaga hukum (yudikatif).[30] Gagasan ini kemudian disebut konstitusionalisme (*constitutionalism*) dalam sistem ketatanegaraan dan negaranya disebut Negara Konstitusionalisme (*Constitutionalism State*) atau Negara Hukum (*Rechtsstaat* atau *rule of law*).[31]

Ciri penting Negara Konstitusionalisme (*Constitutional State*) adalah sifat pemerintah yang pasif, ia hanya pelaksana keinginan rakyat yang dirumuskan melalui para wakilnya di parlemen. Carl J. Fredrick, mengemukakan bahwa konstitusionalisme adalah gagasan yang menjadikan pemerintah sebagai satu kumpulan aktivitas yang diselenggarakan atas nama rakyat, tetapi tunduk pada beberapa batasan untuk menjamin kekuasaan yang diberikan tidak disalahgunakan oleh mereka yang mendapat tugas memerintah (*a set of activities organized and operated on behalf of the people but subject to a series of restraints which attempt tu ensure that the power which is needed for such governance is not abused by those who are called upon to do the governing*).[32]

Jika dikaitkan dengan trias politika, menurut Mahfud, maka tugas pemerintah dalam konstitusionalisme ini hanya terbatas pada tugas eksekutif, yaitu melaksanakan

[29] Moh. Mahfud MD, *Demokrasi*, h. 24-25 dan A. Ubaidillah, *et. al. Pendidikan,* h. 172.

[30] Miriam Budiardjo. *Dasar*, h. 56-57. Bandingkan dengan: Franz Magnis Suseno. *Demokrasi Sebagai Proses Pembebasan; Tinjauan Filosofis dan Historis.* dalam Franz Magnis Suseno, *et. al. Agama dan Demokrasi.* (Jakarta: Guna Aksara, 1994), h. 2.

[31] *Rechtsstaat* atau *rule of law* berarti Negara Hukum. Istilah ini digunakan sebelumnya oleh ahli-ahli hukum Eropa Barat Kontinental seperti Immanuel Kant (1724 - 1804) dan Friedrich Julius Stahl. Sedangkan *rule of law* digunakan oleh kalangan ahli Anglo Saxon seperti A.V. Dicey.

[32] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 57. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 26-27.

undang-undang yang telah dibuat oleh parlemen atas nama rakyat.[33] Dalam klasifikasi Arif Budiman, konsep demokrasi konstitusional abad ke-19 atau negara hukum formal ini bisa disebut sebagai negara Pluralisme, yaitu negara yang tidak mandiri, hanya bertindak sebagai penyaring berbagai keinginan dari *interest-group* dalam masyarakat. Dalam negara pluralis yang berlangsung bebas ini, setiap kebijakan yang dikeluarkan bukanlah atas inisiatif yang timbul dari kemandirian negara, melainkan lahir dari proses penyerapan aspirasi masyarakat secara penuh melalui parlemen.[34]

Friedich Julius Stahl memberikan ciri-ciri Negara Konstitusional (*Rechstaat*) sebagai berikut:

a. Hak-Hak asasi manusia.
b. Pemisahan atau pembagian kekuasaan untuk menjamin hak-hak itu.
c. Pemerintahan berdasarkan peraturan-peraturan (*wetmatigheid van bestuur*).
d. Peradilan administrasi dalam perselisihan.[35]

Sedangkan AV. Dicey, dalam *Introduction to the Law of the Constitution*, memberikan ciri-ciri sebagai berikut:

a. Supremasi aturan-aturan hukum (*supremacy of the law*); tidak adanya kekuasaan sewenang-wenang (*absence of arbitrary power*); seseorang hanya boleh dihukum jika melanggar hukum.
b. Kedudukan yang sama dalam hukum (*equality before the law*) baik untuk rakyat biasa maupun bagi pejabat.
c. Terjaminnya hak-hak manusia oleh Undang-undang serta keputusan-keputusan pengadilan.[36]

Konsep Negara Konstitusional atau Negara Hukum Klasik yang mempunyai ciri-ciri pemerintahan seperti di atas mulai digugat pada abad dua puluh, terutama sekali menjelang pertengahan abad ke-20, setelah perang dunia II. Faktor yang mendorong lahirnya kecaman tersebut seperti dikemukakan oleh Miriam Budiardjo, antara lain adalah akses-akses dalam industrialisasi dan sistem kapitalis, tersebarnya paham sosialisme bahkan kemenangan beberapa partai

[33] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 27.

[34] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 27.

[35] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 58. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 27.

[36] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 58. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 27. dan lihat: Valla Vakili. *Abdul Karim Soroush dan Diskursus Kritik di Iran.* dalam John L. Esposito & John O. Vol. *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer.* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 200.

sosialis di Eropa, seperti di Norwegia dan Swedia, serta pengaruh aliran ekonomi Inggris yang dipelopori oleh Maynard Keynes (1883-1946).[37]

Pada masa itu, ide Negara Konstitusional (*Constitutional State*) beralih menjadi Negara Kesejahteraan (*Welfare State*) atau Negara Pelayan Masyarakat (*Social Service State*). Jika dalam *constitutional state,* pemerintah dilarang campur tangan baik dalam bidang sosial maupun ekonomi, maka dalam *welfare state,* sebaliknya, pemerintah harus bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyat, karenanya pemerintah tidak boleh bersifat pasif, melainkan harus aktif melaksanakan upaya-upaya untuk membangun kesejahteraan masyarakatnya dengan cara mengatur kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat. Untuk itu, perlu dibentuk standar-standar dasar bidang politik, sosial dan ekonomi.[38]

Sebagai implementasinya, Negara harus mengatur dan mengendalikan distribusi ekonomi agar merata, dan perlunya pemerintah mengambil peran dalam kebutuhan-kebutuhan vital yang menyangkut kebutuhan publik. Demokrasi dalam gagasan baru ini mencakup dimensi yang luas bukan saja demokrasi politik, tetapi juga bidang ekonomi dengan demokrasi ekonomi, dalam bidang pendidikan dengan demokrasi pendidikan, dalam bidang sosial dengan demokrasi sosial, dan sebagainya.

Dalam bidang ekonomi misalnya, orang yang paling bertanggungjawab memasarkan gagasan kebebasan ekonomi dalam perpolitikan adalah Adam Smith (1723 - 1790). Karyanya, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* (terkenal dengan judul *Wealth of Nation* saja), menjadi buku rujukan penting bagi hukum-hukum ekonomi seperti perdagangan, pembagian kerja, upah, keuntungan, sewa, eksport-inport, dan terutama masalah hidup konsumtif. Semua itu diperkirakan bisa mempengaruhi posisi Negara dan pemerintahan karena prinsipnya, kemakmuran mesti di capai oleh suatu bangsa.[39]

Demikian juga, menurut Bertrand Russel (1872-1970), sistem ekonomi mempunyai pengaruh dalam membentuk karakter masyarakat, karena persoalan ekonomi menyentuh kehidupan manusia lebih intim daripada problema politik. Ekonomi memberikan jaminan kemakmuran dan kemerdekaan jika dikendalikan dengan baik, tetapi, jika gagal akan menghasilkan kompetisi yang tidak sehat

[37] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 59.
[38] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 59-60. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 29.
[39] Lihat Adam Smith. *The Wealth of Nation.* dalam Saxe Commins & Robert N. Linscott. *Man and the State: The Political Philosophers.* (New York: Modern Pocket Library, 1953), h. 329-407.

sehingga terjadi disparitas kepemilikan antara kaum kaya (*the have*) dan kaum miskin (*the have not*). Di sini kemakmuran beralih menjadi ketidakadilan.[40] Karena itu, perdebatan panjang telah di mulai di abad dua puluh dengan menempatkan kapitalisme sebagai sistem ekonomi yang mendorong proses demokratisasi.

Jadi, Negara Demokrasi bukan hanya berbicara tentang sistem administrasi pemerintahan saja, melainkan menyangkut segala hal yang berhubungan dengan faktor-faktor lain yang mendorong perkembangan dan kemajuan bangsa. *International Commission of Jurists* pada konfrensinya di Bangkok tahun 1965, menekankan perluasan konsep *rule of law* dengan statement, *"the dynamic aspect of the rule of law in the modern age".* Komisi ini merumuskan syarat-syarat (ciri-ciri) pemerintah yang demokratis di bawah *Rule of Law* (Negara Hukum) sebagai berikut: [41]

1. Perlindungan konstitusional, dalam arti bahwa konstitusi selain menjamin hak-hak individu, harus menentukan pula cara proseduril untuk memperoleh perlindungan atas hak-hak yang dijamin.
2. Badan kehakiman yang bebas dan tidak memihak (*Independent and impartial tribunals*).
3. Pemilihan umum yang bebas.
4. Kebebasan untuk menyatakan pendapat.
5. Kebebasan berserikat/berorganisasi dan beroposisi.
6. Pendidikan kewarganegaraan (*civic education*).

Dari uraian di atas nampak jelas bahwa ada pengakuan tentang perlunya perluasan tugas eksekutif agar menjadi lebih aktif, bukan lagi sebagai *nachtwater state.* Pemerintah dalam negara hukum modern diberi tugas membangun kesejahteraan umum dalam berbagai lapangan, dengan konsekuensi pemberian kemerdekaan kepada administrasi negara dalam menjalankannya. Selain itu, pemerintah diberikan kemerdekaan untuk bertindak atas inisiatifnya sendiri, tidak hanya bertindak atas inisiatif parlemen. Itulah sebabnya kepada pemerintah diberikan *Fries Ermessen* atau *Pouvoir discretionnair,* yaitu kemerdekaan yang dimiliki oleh pemerintah untuk turut serta dalam kehidupan sosial dan keleluasaan untuk selalu terikat pada produk legislasi parlemen (wakil rakyat).[42]

Dalam gagasan *Welfare State* ini ternyata peranan negara direntang sedemikian luas, jauh melewati batas-batas yang pernah diatur dalam demokrasi konstitusional

[40] Lihat Bertrand Russel. *Cita-Cita Politik.* (Bandung: Tribisana Karya, 1976), h.18-20.
[41] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi,* h. 29-30. Miriam Budiardo. *Dasar,* h. 60.
[42] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 30.

abad ke-19 (Negara Hukum Formal). Dalam bidang legislasi, bahkan, *Freies Ernmessen* dalam *Welfare State* ini mempunyai tiga macam implikasi, yaitu adanya hak inisiatif (membuat peraturan yang sederajat dengan UU tanpa persetuan lebih dahulu dari parlemen, masa berlakunya dibatasi oleh waktu tertentu); hak legislasi (membuat peraturan yang sederajat di bawah UU) dan *droit function* (menafsirkan sendiri aturan-aturan yang masih bersifat enunsiatif). Di dalam *Welfare State* ini faktor kemandirian negara lebih menonjol dari pada faktor kenetralan negara sehingga negara tidak lagi terikat pada gagasan pluralisme tetapi lebih mendekati *organisme.*[43]

NILAI-NILAI DASAR DEMOKRASI

"Demokrasi terbentuk setelah kaum papa mengalahkan lawan mereka, sebagiannya dibunuh dan sebagiannya lagi dihukum buang, sedangkan sisanya diberi kebebasan dan kekuasaan yang sama; dan inilah bentuk pemerintahan yang para hakim pada umumnya dipilih oleh orang banyak."

"Ya," katanya, "itulah hakikat pemerintahan demokrasi, apakah revolusi dijalankan mengangkat senjata, atau apakah ketakutan telah menyebabkan pihak lawan untuk mundur."

"Dan sekarang bagaimanakah cara hidup mereka, dan jenis pemerintahan apakah yang mereka miliki? Untuk negara yang seperti itu, seperti itu jugalah orangnya."

"Jelas sekali," katanya.

Pertama-tama, apakah mereka tidak bebas; dan apakah Negara itu tidak penuh dengan kebebasan dan keterbukaan—orang bisa mengatakan dan melakukan apa saja yang disukainya?"

"Seperti itulah keadaannya," katanya.

"Dan bila ada kemerdekaan, setiap individu pasti sanggup mengatur hidupnya sendiri sesuai dengan keinginannya?"

"Tentu saja"

"Dengan demikian, dalam jenis Negara ini akan ada keanekaragaman kodrat dasar manusia?"

"Memang demikian"

[43] Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 30.

"Kalau demikian, bentuk ini tampaknya akan menjadi Negara yang paling adil, wujudnya bagaikan jubah yang tersulam dengan hiasan berbagai macam kembang. Dan seperti kaum perempuan dan anak-anak yang merasakan segala sesuatunya serba indah penuh kembang warna-warni, demikian pulalah kaum lelaki yang berpikiran bahwa Negara ini, dihiasi dengan berbagai tingkah laku dan karakter manusia, menjadi Negara yang paling adil dari segala macam Negara."

"Ya."

"Ya, Tuanku yang baik, dan di sana, tidak akan ada yang lebih baik yang harus dicari-cari."

"Mengapa?"

"Karena kemerdekaan yang memerintah di sana—mereka memiliki keragaman konstitusi yang lengkap; dan orang yang berkeinginan untuk mendirikan Negara, seperti yang telah kita lakukan, harus melangkah menuju demokrasi seperti orang yang pergi ke bazaar tempat orang menjual berbagai macam barang dan dia mengambil dan membeli salah satunya yang cocok bagi dirinya; dan, setelah dia menjatuhkan pilihan, dia mungkin menemukan negaranya."

"Dia akan yakin untuk memiliki pola yang cukup."

"Dan tidak ada keharusan," kataku, 'bagimu untuk memerintah di Negara ini, sekalipun engkau mempunyai kapasitas untuk itu, atau diperintah, bahkan seandainya engkau tidak menyukainya, atau harus berperang ketika semua orang berperang, berdamai ketika semua orang berdamai, jika engkau tidak menginginkan demikian—juga tidak ada keharusan, karena undang-undang melarangmu untuk memegang jabatan atau mengambil keputusan, sehingga engkau tidak boleh memangku jabatan atau sebagai pengambil keputusan, jika engkau memiliki kesukaan—apakah ini merupakan cara hidup yang sangat menyenangkan untuk saat ini?"

"Untuk saat ini, ya."

"Dan bukankah kemanusiaan mereka yang terkutuk dalam beberapa kasus sangat menarik? Apakah engkau tidak mengamati bagaimana, dalam suatu Negara demokrasi, banyak orang, meskipun mereka telah dihukum mati atau dihukum buang, hanya tinggal di tempat mereka berada dan berjalan-jalan ke mana saja dalam jarak yang dekat—orang tersebut berparade seperti seorang pahlawan, dan tidak seorangpun yang melihat dan memedulikannya?"

> "Ya," jawabnya, "banyak orang yang bertingkah laku seperti itu."
>
> "Lihat juga," kataku, "semangat memaafkan dari demokrasi, dan semangat 'tidak memedulikan' akan hal yang sepele, dan ketidakpedulian yang diperlihatkannya atas semua prinsip yang baik yang dengan khidmat kita tetapkan sebagai dasar bagi kota…bagaimana demokrasi itu dengan agungnya menginjak-injak semua pengertian kita yang baik ini, tidak pernah berpikir untuk mencari sesuatu yang membuat orang menjadi negarawan, dan menganjurkan untuk menghormati orang yang mengaku sebagai sahabat rakyat."[44]

Narasi di atas adalah dialog kuno antara Socrates dengan Glaucon, tentang demokrasi. Dialog tersebut memberikan beberapa gambaran tentang makna dan prinsip-prinsip demokrasi seperti pemilihan umum, suara mayoritas, kebebasan, persamaan, kemerdekaan, menghargai pluralitas, dan keadilan, meskipun tidak ada rumusan yang pasti dan sepakat tentang prinsip-prinsip tersebut. Di sisi lain, sederetan kritik juga diajukan Socrates kepada demokrasi, karena dapat menghasilkan keadilan semu, individualisme, kepemimpinan yang lemah, pengabaian hukum, dan menafikan kebenaran.

Dialog Socrates dengan Glaucon merupakan gambaran kuno tentang unsur-unsur dalam Negara Demokrasi yang hingga kini masih tetap di anut dan dielaborasi dengan lebih canggih oleh pemikir-pemikir kontemporer, di Barat maupun di Timur. Keburukan demokrasi yang diungkit para filosof Yunani Kuno kini kehilangan popularitasnya, terselip dalam keindahan demokrasi yang diagung-agungkan. Terlebih, pasca perang dunia kedua, belahan bumi hanya terbagi pada dua kutub, Negara Sosialis yang diusung Uni Soviet di Timur atau Negara Demokratis dukungan Amerika dan Eropa di Barat.

Untuk itu mengungkap dengan jelas prinsip-prinsip fundamental dan asli dari demokrasi merupakan tuntutan praktis disamping akademis. Prinsip-prinsip tersebut dapat dijadikan *mizan* (timbangan) yang akurat untuk menilai apakah demokrasi memang merupakan sistem yang ideal bagi tata poliitik dunia untuk menciptakan kedamaian dan keadilan. Diantara prinsip yang terkenal dan jadi rujukan adalah kedaulatan rakyat, persamaan, keadilan, dan kebebasan.

Tentang kedulatan rakyat sebagai dasar pemerintahan, *The Universal Declaration of Human Right* (UDHR) menyebutkan "*Kehendak rakyat hendaknya menjadi dasar bagi kewenangan pemerintahan*".

---

[44] Plato. *Republik.* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), h. 374-376.

Prinsip ini merupakan hal paling mendasar dalam demokrasi. Sejarah dan gagasan yang berkembang tentang politik membuktikan hal ini, bahkan secara singkat sering diungkapkan—pernyataan Abraham Linclon— demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat.

Bahkan, jika ingin disederhanakan, menurut Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter, prinsip terpenting demokrasi adalah kewarganegaraan (*citizenship*). Prinsip ini, menggariskan persamaan hak dan kewajiban antara setiap warga Negara dan pemerintah yang berkuasa. Warga Negara memiliki hak dan akses untuk memilih dan dipilih, dan kewajiban pihak yang berwenang melaksanakan pilihan tersebut. Begitu pula setiap orang mesti menghormati keabsahan pilihan-pilihan yang dibuat bersama, dan penguasa dapat bertindak dengan kewenangannya, untuk mendorong efektivitas pilihan-pilihan ini, serta untuk melindungi negara dari berbagai ancaman.[45]

Disebabkan kedaulatan rakyat memegang peranan inti, maka dalam demokrasi, semuanya tergantung pada kehendak rakyat. Namun bukankah rakyat itu merupakan gabungan dari individu-individu, sehingga untuk merangkum semua kehendak bukanlah hal yang mudah. Bisa saja terjadi perselisihan yang tak kunjung henti antara kepentingan individu yang satu dengan yang lainnya. Karena itulah prinsip *citizenship* juga membawa kita pada individualisme.

Menurut Bertrand Russel, cita-cita politik hendaknya didasarkan kepada kehidupan individu, yakni menjadikan kebaikan individu sebagai tujuan politis dan tugas politik adalah menyelaraskan hubungan manusia-manusia dengan cara sedemikian rupa, sehingga masing-masing sebanyak mungkin memperoleh kebaikan dalam eksistensinya.[46] Lembaga-lembaga politik dan sosial harus ditilik dari kebaikan dan keburukan yang mereka lakukan terhadap individu-individu. Dalam posisi ini, keadilan merupakan hal mendasar dan sangat dibutuhkan untuk *political ideal*, yang dalam praktiknya, tidak adanya penindasan dari penguasa atau siapapun yang menjadi 'pemenang' dalam kompetisi politik.[47]

Prinsip kedaulatan rakyat membawa konsekuensi adanya persamaan derajat dan martabat kemanusiaan. Rousseau yang mendefenisikan demokrasi sebagai pemerintahan di tangan seluruh (atau sebagian besar) rakyat,[48] menyebutkan bahwa kekuasaan pemerintahan hanya didapat melalui konvensi bukan

---

[45] Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter. *Transisi Menuju Demokrasi.* (Jakarta: LP3ES, 1993), h. 8-9.
[46] Bertrand Russel. *Cita*, h. 12.
[47] Bertrand Russel. *Cita,* h. 18-20.
[48] J.J. Rousseau. *Perihal,* h. 67 dan 198.

melalui kekuatan, mengingat bahwa tidak ada manusia yang memiliki otoritas alami atas sesamanya sehingga bisa memperbudak atau memerintah yang lain untuk berada dalam kekuasaannya.[49] Artinya, kedaulatan itu bukan hanya milik sebagian rakyat, tetapi milik semua orang tanpa terkecuali. Untuk itu, seluruh rakyat mesti mendapatkan hak yang sama baik dalam partisipasi politik, pendidikan, ekonomi, hukum, sosial, maupun aspek lainnya. Doktrin utamanya adalah bahwa semua manusia tidak memiliki kelebihan dari yang lainnya, tidak memiliki hak-hak istimewa, dan tidak ada keutamaan ras, suku, etnis, '*darah biru*', ningrat, atau embel-embel lainnya yang membuat seseorang atau sekelompok orang berhak memperbudak lainnya dan bebas dari hukum-hukum yang berlaku.

Dalam deklarasi HAM, secara tegas disebutkan "S*emua manusia dilahirkan bebas dan sama dalam martabat dan hak-hak. Mereka dikaruniai akal dan suara hati dan harus bertindak terhadap satu sama lain dalam semangat persaudaraan. Setiap orang berwenang atas semua hak dan kebebasan yang termuat dalam deklarasi, tanpa pembedaan apa pun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, atau asal-usul social, barang milik, kelahiran atau status lainnya…*" (*the Universal Declaration of Human Right*).

Embel-embel keistimewaan yang selalu disematkan dalam tradisi klasik—seperti disebutkan di atas: bangsawan , ras unggul, warna kulit, dan sabagainya—sebenarnya dilandasi oleh nalar filosofis bahwa manusia mendapatkan hak-hak alamiah yang utama dari alam. Kaum 'naturalis' misalnya, menyatakan bahwa manusia memiliki berbagai sifat alamiah seperti orang kulit putih dengan orang kulit hitam. Secara alamiah orang kulit hitam memiliki tubuh yang kuat, tetapi mental yang lemah. Sebaliknya, orang kulit putih, berfisik lemah dan bermental kuat. Hal ini membawa perbedaan fungsi dan pekerjaan, orang kulit hitam dengan sifat alamiahnya lebih tepat menjadi pekerja fisik seperti buruh, sedangkan orang kulit putih selayaknya menjadi pekerja administrasi kemasyarakatan seperti pemerintahan. Pandangan ini mungkin yang dibuktikan sejarah dengan perbudakan yang dilakukan bangsa kulit putih terhadap bangsa kulit hitam.

Pandangan seperti inilah yang tidak diakui oleh demokrasi. Semua manusia dilahirkan sama, karenanya mesti mendapatkan kesempatan yang sama dalam kehidupan ini. John Locke yang terkenal dengan teori *tabularasa*-nya, mengukuhkan hal ini, dilanjutkan oleh Claude Andrien Helvetius (1715-1771) yang mendogmakan kesamaan manusia sejak lahir, dan perbedaan itu timbul disebabkan pengaruh lingkungan atau pendidikannya. Untuk itu, semua manusia berhak mendapatkan

[49] J.J. Rousseau. *Perihal,* h. 7.

pendidikan yang sama untuk mengembangkan dirinya kearah kecerdasan dan kebajikan, agar kehidupan masyarakat lebih baik dan beradab. Raja-raja (pemerintah), lanjut Helvitius, harus memberikan kesempatan yang sama tersebut kepada rakyatnya.[50] Jika demokrasi kehilangan sifat patriotismenya dan kehendak akan persamaanya, maka bangsa akan segera hancur, kata Montesquieu. Hanya saja ia mengingatkan, bukan hanya mengabaikan persamaan yang berdampak negatif, tetapi juga, jika persamaan ditekankan dengan sangat berlebihan, maka akan melemahkan proses demokrasi pula.[51]

Persamaan yang diperjuangkan oleh demokrasi, telah mendobrak absolutisme monarki yang berabad-abad, sejak zaman kuno hingga zaman modern, menguasai tradisi pemerintahan dunia. Dengan bersandar pada rasionalisme, demokrasi menggulirkan "*social contract*" (perjanjian masyarakat) yang salah satu asasnya adalah menentukan bahwa dunia ini mesti diatur oleh hukum yang mengandung prinsip-prinsip keadilan universal, berlaku untuk semua waktu dan semua orang, baik raja, bangsawan, maupun rakyat jelata.[52]

Unsur universalitas tersebut mempersamakan berlakunya hukum bagi semua orang, yang dalam bidang politik melahirkan pendapat umum bahwa hubungan antara penguasa dan rakyat didasarkan pada suatu perjanjian yang mengikat kedua belah pihak; penguasa diberi kekuasaan dalam menyelenggarakan penertiban dan menciptakan suasana yang memungkinkan bagi rakyat menikmati hak-haknya dengan aman dan sebaliknya rakyat menaati pemerintahan yang dapat menjamin hak-haknya tersebut.[53]

Amerika, Negara yang mengklaim sebagai poros demokrasi telah mengikrarkan persamaan martabat dan hak manusia dalam deklarasi kemerdekaanya. Dalam *The American Declaration of Independence* tertulis prinsip Negara Amerika sebagai berikut:

> "Kami memegang kebenaran-kebenaran ini sebagai yang sudah jelas dengan sendirinya: bahwa semua orang diciptakan sama, bahwa mereka dilengkapi oleh Sang Pencipta dengan hak-hak yang tek tercabut, bahwa dari antaranya adalah kehidupan, kebebasan, dan cita-cita kebahagiaan. Bahwa untuk mengamankan hak-hak ini, pemerintah-pemerintah dibangun di antara manusia, memperoleh kekuasaan mereka yang adil dari persetujuan orang-orang yang diperintah."[54]

[50] Lihat Louis L. Snyder. *Abad,* h. 56-57.
[51] Louis L. Snyder. *Abad,* h. 71-72.
[52] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 55.
[53] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 55-56.
[54] Jenny Teichman. *Etika Social.* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), h. 190.

Kembali dengan mengutip J.J. Rousseau, prinsip fundamental demokrasi lainnya adalah kebebebasan. Karya besarnya, *Du Contrat Social* dimulai dengan ungkapan *"L'homme est ne libre, et partout il est dans les fers"*, manusia dilahirkan bebas, namun dimana-mana ia terbelenggu.[55]

Kebanyakan demokrasi memberikan peluang yang lebar kepada rakyat untuk memiliki kebebasan, khususnya kebebasan berekspresi. Artinya, setiap orang dalam kerangka demokrasi, memiliki ruang yang bebas untuk berpikir, berpendapat sesuai keyakinan atau kesukaannya, menulis apa pun yang dikehendakinya, melakukan keinginannya, bebas memilih agama, pekerjaan, partai, organisasi dan lainya sesuai dengan selera dan kepentingannya.

Kebebasan (*freedom*) berdampingan secara akrab dengan transparansi atau keterbukaan *(openess)*, dimana demokrasi memberikan jaminan konstitusional bagi setiap orang untuk mengakses informasi tanpa manipulasi, baik secara langsung maupun tidak (melalui pers yang bebas), sehingga secara terbuka, dapat pula mengkritisi berbagai kebijakan-kebijakan pemerintah, menyikapi situasi dan kondisi bangsa, serta memberikan masukan-masukan ataupun solusi-solusi masalah kerakyatan.

Hal ini memang terkesan paradoks, sebab, mengukuhkan kebebasan individual memiliki kemungkinan besar akan menghasilkan konflik dan saling benturan. Setiap individu memiliki hak dan kewajiban serta tanggung jawab, maka tidak mungkin ada kebebasan tanpa batasan dan aturan-aturan yang menjaga keseimbangan praktik kebebasan. Dalam demokrasi, mekanisme yang menentukan batas kebebasan individu adalah kebebasan individu lainnya. Ini berarti, setiap orang bebas melakukan tindakan apa pun, selama tindakan tersebut tidak melucuti kebebasan dan melanggar hak orang lain. Bagaimanapun, tidak ada yang boleh bertindak secara sepihak untuk merusak atau mencabut kebebasan orang lain kecuali pemerintah, karena pemerintahlah yang secara konstitusional mendapatkan kewenangan untuk memberikan sanksi dan hukuman setelah melakukan berbagai pemeriksaan yang membuktikan seseorang bersalah.

Dari penjelasan di atas, demokrasi itu memiliki unsur-unsur fundamental yang menjadi landasan paradigmanya yang berhadapan secara nyata dengan paradigma absolutisme. Nilai-nilai fundamental tersebut adalah:

1. Kedaulatan seluruh rakyat sebagai lawan dari kedaulatan khusus perseorangan (raja, bangsawan).

[55] Lihat J.J. Rousseau. *Perihal,* h. 3 dan 145.

2. Persamaan *(equality)* yang memberikan perlindungan hak-hak dasar seluruh rakyat sebagai lawan dari pembedaan berdasarkan hak-hak istimewa yang alamiah dari golongan tertentu.
3. Keadilan *(justice)* yang merata sebagai lawan dari kezaliman, pelanggaran hak, dan pengabaian hukum.
4. Kebebasan *(freedom)* sperti kebebasan berekspresi (*freedom of expression)* sebagai lawan dari pembungkaman.

NEGARA DEMOKRASI

Mengingat dialektika dan dinamikanya yang panjang, demokrasi menjadi memiliki keanekaan perspektif dan tafsiran akibat dipengaruhi oleh kondisi zaman, tingkat peradaban dan kultur masyarakat. Untuk itu, mendudukkan paradigma demokrasi dalam kerangka yang akurat dan sistematis bukanlah hal yang mudah, terlebih lagi jika diukur melalui praktik demokrasi yang tidak seragam disetiap negara.

Sebagai *ikhtiar* mempermudahnya, maka diusulkan untuk lebih memperhatikan unsur-unsur fundamental demokrasi di atas yang menjadi ciri khas atau syarat implementasi prinsip demokrasi dalam sebuah negara, meskipun tetap tidak mudah mengukurnya. Dengan cara ini, ditemukan semacam 'prosedur minimal' yang menjadi konsensus bagi demokrasi politik, yaitu pemungutan suara yang diikuti seluruh rakyat secara umum dan rahasia, hak pilih universal bagi orang dewasa, pemilu yang dilangsungkan secara berkala, kompetisi politik yang sehat, akses informasi, pengakuan terhadap kelompok, serta pertanggungjawaban kekuasaan.[56]

Di atas telah diuraikan bahwa demokrasi didasari oleh prinsip kedaulatan rakyat, persamaan, kebebaan, dan keadilan. Karena itu, dalam bentuk prakteknya, di Negara Demokrasi, dikembangkan ide-ide dan mekanisme agar prinsip-prinsip tersebut teraplikasi dengan nyata. Sebagai contoh, untuk menjamin prinsip kedaulatan rakyat dibuatlah parlemen, untuk menjamin persamaan manusia, dan penghargaan hak-hak individual maka dikembangkan konsep Hak Asasi Manusia (HAM). Untuk menjamin kebebasan manusia, dikembangkan konsep kebebasan berserikat dan berpendapat. Untuk menjamin keadilan dikembangkan lembaga peradilan yang independen. Selain itu, agar persamaan, kebebasan dan keadilan di antara sesama manusia tidak terkangkangi, maka

[56] Lihat Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter. *Transisi*, h. 9.

perlu diatur proses dan mekanisme seleksi siapa manusia "paling berkualitas" yang diakui lebih unggul untuk kemudian layak dinobatkan sebagai pemimpin. Mekanisme ini disebut pemilihan umum. Kemudian untuk menjawab hak keinginan tahu rakyat atas kinerja pemerintah dan perkembangan lainnya diperlukan pers yang bebas.[57]

Dua filosof besar yakni John Locke (1632 - 1704) dan Montesquieu (1689 - 1944) dari Inggris dan Prancis telah memberikan sumbangan besar bagi gagasan pemerintahan demokrasi ini. John Locke mengemukakan bahwa hak-hak dasar rakyat mencakup hak untuk hidup, hak memperoleh kebebasan dan hak memiliki *(live, liberal, property)*. Sebagai jaminannya, menurut Locke, hendaknya diformat pemerintahan yang bisa menjamin perlindungan bagi hak-hak tersebut, dimana mesti dilakukan pemisahan kekuasaan (*separation of power*) menjadi kekuasaan legislative, eksekutif, dan federatif. Sedangkan Montesquieu mengungkapkan sistem pokok yang dapat menjamin hak-hak politik tersebut melalui "trias politika", yakni suatu sistem pemisahan kekuasaan dalam negara dengan membaginya ke dalam kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif yang masing-masing harus dipegang oleh organ sendiri yang merdeka, artinya secara prinsip kiranya semua kekuasaan itu tak boleh dipegang hanya seorang saja.[58]

Demokrasi dipercaya sebagai sistem terbaik dalam membentuk hubungan partisipasi politik rakyat dengan kekuasaan pemerintah. Suatu negara terdiri dari dua bagian, yang diperintah dan yang memerintah, rakyat dan pejabat. Keduanya tidak boleh berjalan sendiri-sendiri sesuai kehendaknya masing-masing, karena itu suara mayoritas menjadi acuan yang akan lebih berhasil menentukan arah kebijakan negara. Untuk itulah, demokrasi diajukan sebagai cara mengurangi sebanyak mungkin campur tangan pemerintah pada kebebasan.[59]

Peter L. Berger menyatakan bahwa demokrasi mencakup setidaknya sifat-sifat berikut: lembaga-lembaga untuk mengadakan oposisi politik serta untuk mengubah pemerintahan melalui pemilihan umum, dan sejumlah hak serta kebebasan yang setiap saat terlindung terhadap kesewenang-wenangan pemerintah yang sedang berkuasa.[60]

---

[57] Bandingkan dengan tulisan Melvin J. Vrofsky. *Prinsip-Prinsip Dasar Demokrasi.* dalam, *Demokrasi.* (Office of International Information Programms U.S. Department of State, tt, http://usinfo. state. gov), h. 2.

[58] Miriam Budiardjo. *Dasar,* h. 151. Moh. Mahfud MD. *Demokrasi*, h. 25.

[59] Bertrand Russel. *Cita,* h. 26.

[60] Peter L. Berger. *Bahaya Totaliterisme*, dalam Miriam Budiardjo, peny. *Simposium Kapitalisme, Sosialisme, Demokrasi.* (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 52.

Demokratisasi, dengan demikian, memperluas partisipasi rakyat sehingga mencakup mereka yang sebelumnya terlarang menikmati hak dan kewajiban politis—misalnya kaum buta huruf, wanita, remaja, etnis minoritas—serta membatasi kekuasaan pemerintah dengan mengacu pada proses, aturan dan prosedur-prosedur kewarganegaraan yang diterapkan pada lembaga-lembaga politik.[61]

Dalam mengusahakan aktualisasi demokratisasi di suatu negara, seluruh lapisan masyarakat dalam berbagai profesinya, mesti membentuk gerakan nasional yang positif, dengan merencanakan kerjasama yang akurat, informasi yang utuh, dan memberikan solusi-solusi terbaik atas persoalan bangsa. Ini merupakan wujud partisipasi yang positif dalam Negara demokratis. Disamping itu diperlukan pula dalam beberapa hal untuk melakukan protes bagi kebijakan-kebijakan yang tidak memihak rakyat.

Wujud partisipasi rakyat mestilah diorganisasikan dalam suatu komunitas politik. Sebab, partisipasi tanpa organisasi akan merosot menjadi gerakan massal, sementara organisasi yang tidak melahirkan partisipasi cenderung mengarah menjadi klik personal. Tanpa organisasi tidak akan ada pernah kekuasaan, sedang tanpa kekuasaan, tidak ada perwakilan dalam kehidupan politik Negara. Organisasi merupakan sarana menuju kekuasaan dan fondasi stabilitas politik, sekaligus prakondisi bagi kebebasan politik.

Akan tetapi persoalannya, kebanyakan dari masyarakat kurang mengetahui perkembangan bangsa dan negaranya dan tidak punya akses langsung pada *problem-problem* yang timbul. Karena itu, masyarakat terkesan kurang peduli pada setiap kebijakan pemerintah. Di sinilah peran masyarakat yang tercerahkan seperti mahasiswa diperlukan memberikan kesadaran bagi masyarakat pada level bawah dan menjadi gerakan penyeimbang bagi pemerintah di level atas. Peran dua arah ini mesti dimainkan untuk menghasilkan tertib dan stabilitas politik yang diilhami dari kesadaran politik bukan tekanan kekuasaan.

Mesti dipahami bahwa stabilitas politik bukanlah hanya sekedar bebas dari goncangan politik, tapi bagaimana lembaga-lembaga demokrasi diperkuat sehingga meskipun terjadi perbedaan pendapat dan pertikaian politik, masalah ini dapat diselesaikan dengan relatif baik oleh lembaga-lembaga demokrasi yang ada. Jadi yang terpenting adalah penyelesaian, bukan pembungkaman.

Seluruh lembaga politik—baik itu lembaga-lembaga pemerintahan seperti legislatif, yudikatif, dan eksekutif, atau lembaga masyarakat seperti partai politik— dalam Negara demokratis tidak boleh takut pada kritikan dan protes

---

[61] Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter. *Transisi*, h. 9-10.

rakyat. Sebab, rakyat yang kritis menunjukkan perhatian mereka atas masalah-masalah dan ragam keputusan pemerintah, dan memberikan masukan yang berharga untuk merumuskan kebijakan yang lebih tepat sasaran. Jika, manajemen kritik dengan dinamikanya berjalan baik, maka akan terbentuk jalinan kerjasama yang akurat antara rakyat dan pemerintah, dimana rakyat akan mendukung pemerintah sebaliknya pemerintah bekerja dengan tulus demi kepentingan rakyat.

Yang berbahaya adalah, sikap ketidakperdulian rakyat dengan segala keadaan Negara bahkan cenderung pesimis dan apatis. Jika dibiarkan, secara perlahan, sikap ini akan berubah kebencian dan akhirnya Negara demokratis akan beralih menjadi gerakan anarkis. Pada posisi ini, pemerintah akan berubah otoriter dan akan menekan setiap gerakan yang akan meruntuhkan kekuasaannya. Pada tahap ini, atas nama menjaga keamanan—yang sebenarnya ingin menjaga kekuasaan—pemerintah membenarkan tindakan kekerasan kepada rakyat. Inilah yang dulu dikhawatirkan oleh para filosof Yunani, dan Socrates menjadi korbannya.

Memang, bagi penguasa yang berkepentingan mempertahankan kekuasaannya, reaksi yang tepat untuk dilancarkan terhadap aktivitas masyarakat adalah tekanan, bukan perubahan. Pada dimensi ini, otoritas telah menjadi otoriter. Penguasa dengan otoritasnya dapat melakukan perubahan, tetapi dengan otoriternya dia dapat melakukan penekanan. Henry David Thoreau (1817-1862) menasehati, dalam pemerintahan yang dikendalikan secara sistematis dengan hukum dan aturannya hingga menuntut seseorang berlaku zalim kepada sesamanya, membuktikan bahwa pemerintahan itu buruk, maka sebaiknya jangan mengikuti aturan dan hukum tersebut.[62]

Untuk mengukur perkembangan dan penerapan demokrasi dalam sebuah Negara yang seiring dengan pembangunan politik (modernisas politik), ada tiga indeks yang harus dipenuhi:

1. *Diferensiasi struktur* yang berfungsi sebagai pemisah ruang lingkup kekuasaan. Disini ada dua sisi, yaitu pemisahan antar lembaga-lembaga tinggi dan hubungan pusat dengan daerah. Untuk yang pertama, pendapat mengenai dikotomi politik pemerintahan dapat dijadikan alternative disamping teori "Trias Politika" yang masih tetap menjadi rujukan penting. Sedangkan untuk hubungan antara pusat dan daerah azas desentralisasi dan dekonsentrasi dalam ikatan Negara Kesatuan ataupun paham dispersi kekuasaan dapat dijadikan sandaran. Diferensiasi struktur ini berguna untuk menghasilkan keseimbangan kekuasaan (*balance of power*).

[62] Henry David Thoreau. *Civil Disobedience.* dalam Saxe Commins & Robert N. Linscott. *Man and the State : The Political Philosophers.* (New York: Modern Pocket Library, 1953), h. 301.

2. *Rasionalisasi wewenang* yakni adanya batasan-batasan kekuasaan para administrator dan birokrat. Sumber kekuasaan politik adalah hukum fundamental atau sejenisnya. Hanya saja untuk mencegah pembusukan maupun pembekuan, maka hukum yang dijadikan patokan di dalam tatanan politik sebuah Negara haruslah merupakan hukum yang tanggap akan desakan perubahan tetapi tidak rentan terhadap paksaan revolusioner dari masyarakat yang cenderung melahirkan anarkisme.
3. *Perluasan peran serta politik massa* karena masyarakat merupakan sumber kekuasaan pemerintah. Untuk itu mekanisme komunikasi yang telembaga dengan baik antara masyarakat dan pemerintah perlu dirumuskan untuk mengapresiasi *input* politik massa.[63]

Ketiga indeks di atas, haruslah dikelola sehingga akan melahirkan empat indikator penting. *Pertama,* moralitas politik pemerintahan; *kedua,* demokratisasi kehidupan politik dan pemerintahan semakin maju; *ketiga,* mencegah menumpuknya tugas-tugas pemerintahan di pusat birokrasi; *keempat,* latihan bagi warga negara untuk menggunakan hak-hak politik mereka secara lebih bertanggung jawab.[64]

Robert A. Dahl menjelaskan bahwa sebuah rezim politik dapat dianggap sebagai demokratis apabila :

1. Memberikan kebebasan berserikat (membentuk dan mengikuti organisasi, partai) dan kebebasan berekspresi.
2. Adanya keikutsertaan rakyat dalam pemungutan suara.
3. Eligibilitas untuk menduduki jabatan publik.
4. Adanya ruang terbuka untuk berkompetisi dalam memperebutkan kekuasaan secara sehat.
5. Adanya keterbukaan dan keseimbangan informasi dari seluruh pihak, tidak hanya dari pemerintah melainkan juga dari lembaga-lembaga lain yang independen.
6. Menyelenggarakan pemilihan umum yang terbuka langsung, bebas, adil, dan rahasia.
7. Menjadikan kehendak dan pilihan rakyat sebagai acuan pemerintah dalam membuat kebijakan-kebijakannya.[65]

[63] Sahat Simamora. *Kata Pengantar.* dalam Samuel P. Huntington, *Tertib Politik di Tengah Pergeseran Massa.* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), h. ix-xi.

[64] Sahat Simamora. *Kata,* h. ix.

[65] Robert A. Dahl, *Poliyarchy: Participation and Opposition.* (New Haven; Yale University Press, 1971), h. 1-3.

Adapun Jalaluddin Rakhmat mengungkapkan ciri-ciri Negara demokratis apabila di dalamnya terdapat unsur-unsur berikut :

1. Pemilihan umum.
2. Dewan perwakilan sebagai wakil rakyat untuk mengambil keputusan, karena tidak mungkin mengikutkansertakan semuanya.
3. Kebebasan Pers. Hal ini untuk menjadi sistem kontrol melalui opini publik.
4. Distribusi kekuasaan (*distribution of power*). Ini berarti kekuasaan tidak berpusat pada satu orang, melainkan di pisahkan dalam tiga ranah yang dirumuskan Montesquieu: eksekutif, yudikatif, dan legislative.[66]

Sedangkan Franz Magnis Suseno merangkum beberapa pandangan tentang demokrasi dan merumuskan lima gugus ciri hakiki negara demokratis secara terperinci sebagai berikut:[67]

1. Negara Hukum berarti bahwa kekuasaan negara terikat pada hukum. Tuntutan ini dapat dirinci dalam lima ciri negara hukum:
   a. Fungsi-fungsi kenegaraan dijalankan oleh lembaga yang bersangkutan sesuai dengan ketetapan-ketetapan sebuah undang-undang dasar.
   b. Undang-undang dasar menjamin hak-hak asasi manusia yang paling dasar.
   c. Badan-badan negara menjalankan kekuasaan masing-masing selalu dan hanya atas dasar hukum yang berlaku.
   d. Terhadap tindakan negara masyarakat dapat mengadu ke pengadilan dan putusan pengadilan dilaksanakan oleh badan negara.
   e. Badan kehakiman bebas dan tidak memihak.
2. Kontrol efektif terhadap pemerintah memuat :
   a. Pemerintah wajib mempertanggungjawabkan kebijakan-kebijakan yang diambil.
   b. Pemerintah berada, serta bersedia berada di bawah sorotan terus menerus Badan Perwakilan Rakyat atau masyarakat langsung, khususnya pers dan media lain.

---

[66] Jalaluddin Rakhmat. *Pemikiran*, h. 21-22.

[67] Franz Magnis Suseno. *Demokrasi: Tantangan Universal.* dalam Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher. Ed. *Agama dan Dialog Antar Peradaban.* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 140-141. catatan kaki no. 5

   c. Para wakil rakyat bebas menyatakan pendapat mereka, menuntut pertanggungjawaban dan mengkritik serta menolak usulan kebijakan pemerintah.
   d. Pemerintah tidak dapat membuat undang-undang atau menciptakan norma hukum, sekurang-kurangnya tidak tanpa persetujuan Badan Perwakilan Rakyat.
   e. Pemerintah diangkat dan diberhentikan secara damai oleh rakyat atau Badan Perwakilan Rakyat dalam kaitan dengan hasil pemilihan umum.
3. Lembaga pemilihan umum dapat dirinci :
   a. Ada pilihan sekurang-kurangnya dua kandidat atau partai.
   b. Secara efektif bagian terbesar warga negara berhak dan mampu ikut memilih.
   c. Kebanyakan warga negara berhak mencalonkan diri untuk dipilih.
   d. Melalui pemilihan umum itu dipilih Badan Perwakilan Rakyat yang mempunyai hak legislatif, sendirian atau bersama dengan pemerintah, serta hak dan kemampuan untuk mengontrol pemerintah.
4. Dengan prinsip mayoritas yaitu bahwa Badan Perwakilan Rakyat mengambil keputusan-keputusannya secara sepakat atau, kalau kesepakatan tidak tercapai, dengan suara terbanyak.
5. Hak-hak dasar demokratis rakyat yang perlu diakui dan dijamin oleh negara demokratis adalah :
   a. Hak untuk menyatakan pendapat serta untuk mengkritik pemerintah baik secara lisan maupun tulisan; hak ini termasuk kebebasan pers.
   b. Hak untuk mencari informasi alternatif terhadap informasi yang disajikan pemerintah.
   c. Hak berkumpul.
   d. Hak membentuk serikat, termasuk partai politik dan hak berasosiasi.

Sedangkan untuk menegakkan demokrasi ditempuh dua cara. *Pertama,* cara yang formal. Lembaga politik seperti perangkat UU dan hukum, cara kerja lembaga tinggi negara seperti parlemen, MA, dan lainnya, mesti dibuat menjadi demokratis. Artinya, peraturan yang ada, memungkinkan semua warga masyarakat, berpartisispasi dalam proses pengambilan keputusan. Aturan dan lembaga formal ini kemudian harus pula dibunyikan melalui seluruh proses politik. Artinya harus ada kekuatan politik yang bisa memberi tekanan kepada pemerintah

untuk melaksanakan aturan ini. Tekanan ini bisa diberikan melalui partai politik, organisasi massa, pers, tekanan intenasional, dan sebagainya. *Kedua,* cara struktural, yaitu bahwa demokratisasi hanya bisa terjadi bila dapat diciptakan pembagian kekuasaan antara masyarakat madani dan pemerintah. Di sini masyarakat harus dibebaskan dari dominasi pemerintah yang berlebihan.[68]

Selain itu, demokrasi membutuhkan kondisi-kondisi awal yang memadai, seperti tingkat perkembangan ekonomi, pengetahuan penduduk tentang demokrasi, dukungan elit politik terhadap demokrasi, adanya tradisi *rule of law,* dan perlindungan terhadap HAM, adanya kebudayaan yang menunjang, dan sebagainya. Semua ini dibutuhkan sebelum kebebasan menyatakan pendapat dan pemilihan umum yang bebas bisa diselenggarakan.[69] Sebab, sebagaimana diakui oleh Samuel Huntington, bahwa sebelum pemilihan umum benar-benar mengandung arti yang berbobot, terlebih dahulu tingkat minimum organisasi politik sudah harus dicapai. Permasalahannya bukan menyelenggarakan pemilihan umum, melainkan justru membentuk organisasi. Di banyak negara yang sedang berkembang, kata Huntington, pemilihan umum lebih sering menghasilkan kekacauan sosial yang mengganggu dan bersikap reaksioner sehingga meruntuhkan struktur wewenang umum.[70]

[68] Arif Budiman. *Kebebasan, Negara, Pembangunan.* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), h. 9-10.
[69] Arif Budiman. *Kebebasan,* h. 16.
[70] Samuel P. Huntington, *Tertib Politik di Tengah Pergeseran Massa* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), h. 9.

ISLAM DAN DEMOKRASI

PENDAHULUAN

Demokrasi sebagai wadah penyaluran aspirasi, akhir-akhir ini mendapatkan tempat paling strategis di kalangan masyarakat luas. Oleh kerena itu, tuntutan terhadap partisipasi politik rakyat melalui wadah tersebut semakin gencar dilakukan. Bahkan orang beramai-ramai menyerukan gerakan pro demokrasi, tidak terkecuali di belahan dunia Islam, sehingga ia menjadi salah satu tema yang paling penting dalam persolan dunia dewasa ini.[1]

Banyak pengamat berpendapat bahwa akhir kwartal abad dua puluh dan awal abad dua puluh satu merupakan periode demokrasi yang paling menjanjikan dalam sejarah peradaban modern.[2] Penilaian optimistis ini tidak didasarkan pada alasan yang berbau profetik, bahwa demokrasi adalah "titik akhir evolusi (perjalanan) idiologi manusia dan bentuk final pemerintahan mereka",[3] tetapi lebih pada kenyataan bahwa sejak dua dasawarsa yang lalu banyak negara menjadi demokratis. Tercatat bahwa antara 1974 hingga 1992 terdapat tiga puluhan negara yang mengalami proses transisi ke demokrasi.[4] Termasuk di dalamnya sejumlah negara di Eropa Selatan (Spanyol, Portugal, Yunani), Amerika Latin (Brazil, Argentina, Chili) Eropa Timur (Cekoslovakia, Rumania, Polandia),

[1] Usman. *Titik Temu dan Titik Beda Islam dan Demokrasi.* dalam Jurnal Studi Islam dan Masyarakat STAIN Mataram. Vol. VII. edisi 11, No. 1, Jan-juni 2003, h 79.
[2] Lihat Larry Diamond dan Marc F. Plattner. ed. *The Global Resurgence of Democracy.* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1993).
[3] Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man.* (New York: The Free Press, 1992), h. xi. Pendapat yang sama pernah dikemukakan dalam tulisannya, *The End of History.* (The National Interest, No. 18, 1989), h. 3-8.
[4] Pendapat ini dekemukakan Bachtiar Effendi pada tahun 1999, saat ini negara yang mengalami proses transisi demokrasi terus bertambah.

dan Afrika (Bostwana). Dengan perkembangan seperti itu jumlah negara-negara demokrasi menjadi berlipat ganda.[5]

Sejalan dengan munculnya fenomena perkembangan demokrasi yang terus menggelinding bagaikan "bola salju", maka beberapa tahun terakhir ini, muncul berbagai tulisan tentang demokrasi diberbagai media. Namun agak disayangkan, karya-karya ini tidak memasukkan sebagian besar dunia Islam—termasuk Iran yang menjadikan konsep Wilayah al-*Faqih* sebagai sistem negaranya— dan seluruh negara Arab dari survei demokrasi. Hal ini didasarkan atas pandangan bahwa negara-negara ini pada umumnya tidak memiliki pengalaman demokrasi yang memadai, dan kelihatnnya tidak mempunyai prospek untuk melakukan proses transisi kendatipun hanya ke semi-demokrasi.[6]

Padahal, dalam perubahan masyarakat dan politik yang begitu dramatis, masyarakat Islam sebenarnya memiliki sumber daya dan kecenderungan sendiri. Posisi masyarakat Islam pun harus dipandang dalam kerangka pengalaman global jika kita ingin memahami sumber daya dan kecenderungan yang khas. Wahid Akhtar saat membandingkan pengalaman demokrasi dalam sejarah Negara-negara di dunia menulis:

> "Sebelum munculnya Islam, peradaban besar Yunani telah memasuki fase sempurna ihwal demokrasi di negara kota. Selanjutnya Romawi pun membangun persamaan demokrasi selama masa yang singkat. Akan tetapi, demokrasi di Yunani hanya membebaskan laki-laki, tanpa menyertakan perempuan, yang memiliki hak untuk memilih sedangkan para budak dianggap tidak berharga untuk mempunyai hak apapun. Kekaisaran Romawi yang luas, hanya memberi kebebasan yang dinikmati oleh kelas penguasa. Kekaisaran Byzantium yang menggantikan Kekaisaran Romawi tidak pernah mempraktikkan ajaran Kristen dan menolak kebebasan berpikir dan membunuh umat Kristen mereka sendiri…Dalam teokrasi dan monarki Kristen, minoritas agama mengalami penindasan dan diskriminasi. Struktur sosiopolitik kerajaan Persia pun sama opresifnya, di mana hanya pangeran dan kaum bangsawan yang menikmati hak-hak istimewa…Masyarakat India pun menggunakan sistem kasta (*caste-bound*), di mana kasta terendah merupakan golongan yang paling banyak diperlakukan sebagai makhluk setengah manusia. Di zaman semacam itu, Islam bangkit dengan pesan

[5] Bachtiar Effendi. *Islam Dan Demokrasi: Mencari Sebuah Sintesa Yang Memungkinkan.* dalam Nurcholish Madjid. *et. al. Agama Dan Dialog Antar Peradaban.* (Jakarta: Paramadina 1996), h. 85.

[6] Bakhtiar Efendi. *Islam,* h. 85.

> universal mengenai kebebasan manusia yang menjamin hak-hak sederajat bagi semua manusia terlepas dari ras, warna kulit, kebangsaan, agama, dan jenis kelamin…Secara umum khalifah Muslim melaksanakan prinsip-prinsip Islam akan kesetaraan manusia dan memberi kebebasan dan hak-hak lebih banyak kepada manusia ketimbang yang sebelumnya ataupun Negara kontemporer. Bukan hanya kaum Muslim, namun juga non-Muslim sepenuhnya menikmati kebebasan dalam Negara yang diatur oleh Muslim... Hak-hak diberikan Islam kepada non Muslim, perempuan, dan para budak yang tidak hanya belum pernah terjadi sebelumnya, tetapi juga membedakan Islam dari ideologi-ideologi modern."[7]

Dari gambaran ini terkesan bahwa kaum Muslimin tidak selayaknya untuk diajari berdemokrasi sebab secara teoritis ataupun praktis umat Islam telah mengimplementasikan apa yang disebut dengan "demokrasi sejati".

DEMOKRASI DALAM PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

Membicarakan hubungan Islam dan demokrasi bukanlah semudah membalikkan telapak tangan. Demokrasi, telah menjadi jargon politik kontemporer yang memainkan peranya hampir diseluruh penjuru jagad raya, tak terkecuali negeri-negeri kaum muslimin. Akan tetapi, saat jargon politik demokrasi disandingkan dengan Islam, menghasilkan suatu kompromi yang tidak selamanya lancar. Hal ini setidaknya disebabkan beberapa pertimbangan:

Pertama, demokrasi bukanlah sistem yang inheren baik, akan tetapi sistem yang mengandung dua ranah, yakni kebaikan dan keburukan. Bahkan, demokrasi dalam sejarah pemikiran politik dunia, tidaklah mendapat tempat yang baik, hingga masa revolusi Perancis, yang karena kecelakaan sejarah, cenderung kejam dan otoriter, kemudian menginginkan kehidupan yang bebas, persamaan, dan menghargai rakyat. Namun ternyata, demokrasi hanya sebagai simbol abad modern, yang tafsirnya bisa berbeda-beda. Sedangkan Islam diakui penganutnya sebagai kebaikan murni, karenanya akan menjadi filter penting bagi demokrasi. Untuk itu Islam lebih layak dijadikan dasar dan simbol Negara dari pada demokrasi. Jika kaum sekuler, menolak simbolisasi agama (Baca: "Islam"), lantas mengapa mereka menerima simbolisasi dunia (baca: "demokrasi").

Kedua, Pertentangan sebenarnya bukanlah apakah Islam tidak membicarakan politik/negara? Melainkan apakah demokrasi sesuai atau tidak dengan Islam?

[7] Seyyed Wahid Akhtar. *Kebebasan dalam Kerangka Hak Asasi Manusia: Perpektif Nahj al-Balaghah.* dalam Jurnal al-Huda Vol. 2, No. 8, 2003, h. 24.

Apapun jawaban yang dihasilkan, tetap menjadikan sistem politik Islam (Negara Islam) sebagai pilihan yang bernilai positif. Sebab, jika dijawab sesuai, maka ini membuktikan akan eksistensi politik Islam yang positif (demokrasi adalah Islami), sebaliknya jika dijawab tidak sesuai, maka ini juga menunjukkan adanya eksistensi politik Islam yang positif sebagai kebalikan dari demokrasi yang negatif (demokrasi bertentangan dengan Islam). Artinya jika demokrasi tidak sesuai dengan Islam, maka berarti demokrasi adalah negatif (buruk) dan harus ditolak, sehingga terkukuhkanlah nilai positif politik Islam.

Ketiga, Mungkin juga, jargon demokrasi, digunakan oleh kaum (pemikir) Islam hanya sebagai pelarian intelektual atau mungkin juga pengalihan realitas. Artinya, umat Islam telah kehilangan energi Intelektual untuk menggali kekayaan khazanah Islam sehingga mesti berkiblat ke Barat, atau mencari justifikasi atas ide-ide Barat. Atau juga karena realitas yang tidak menguntungkan untuk melawan Barat membuat kaum muslimin mesti menerima (dengan rela atau terpaksa) konsepsi yang ditawarkan dunia lain.

Namun demikian, pembicaraan agama dan demokratisasi di dunia Muslim berlangsung dalam konteks global yang dinamis. Di berbagai belahan dunia, orang-orang beramai-ramai menyerukan kebangkitan agama dan demokratisasi sehingga keduanya menjadi tema yang paling penting dalam persoalan dunia dewasa ini. Hal ini setidaknya, dikarenakan menguatnya identitas komunal dan tuntutan terhadap partisipasi politik rakyat muncul dalam lingkungan dunia yang begitu kompleks ketika teknologi semakin memperkuat hubungan global, sementara pada saat yang sama, identitas lokal, nasional, dan budaya lokal masih sangat kuat.[8]

Dengan beragam dinamika dan tafsirannya, secara umum, terdapat tiga kecenderungan dalam membincangkan diskursus agama dan demokrasi:[9]

Pertama, paradoksal atau *negatif*. Aliran ini berpandangan bahwa antara agama dan demokrasi tidak bisa dipertemukan. Kelompok ini terbagi pada dua kutub yakni pengusung agama dan anti agama. Di antara tokoh yang anti agama adalah Karl Marx, Max Weber dan Nietzche. Argumen yang mereka kemukakan antara lain adalah; *Pertama,* sejarah agama memberikan gambaran peran agama tidak jarang hanya digunakan oleh penguasa politik dan pimpinan organisasi keagamaan untuk mendukung kepemimpinan kelompok. *Kedua,*

[8] M. Syafi'i Anwar. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia.* (Jakarta; Paramadina, 1995) h. 223.

[9] Lihat Komarudin Hidayat. *Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi.* dalam Elza Peldi Taher. *Demokrasi Politik, Budaya dan Ekonomi.* (Jakarta: 1994), h. 190-193.

argumen filosofis yang menyatakan bahwa keterikatan pada doktrin agama akan menggeser otonomi dan kemerdekaan manusia, yang berarti juga menggeser prinsip-prinsip demokrasi. *Ketiga,* argumen teologis yang menegaskan bahwa agama bersifat deduktif, metafisis dan menjadikan rujukannya pada Tuhan, padahal Tuhan tidak hadir secara empiris, sementara demokrasi adalah persoalan empiris, konkret dan dinamis. Maka agama tidak mempunyai kompetensi menyelesaikan persoalan demokrasi. Hanya ketika agama disingkirkan, maka manusia akan lebih leluasa, mandiri dan jernih berbicara soal demokrasi.

Sebaliknya, bagi kalangan pengusung agama (Islam), demokrasi dipandang sebagai sitem kafir, *syirk,* dan anti Tuhan. Untuk itu, demokrasi tidak layak dijadikan sebagai sistem tata politik Islam, sebab Islam berdasarkan pada agama, tauhid, dan kedaulatan Tuhan.

Kedua, Sekuler atau *Netral.* Pandangan ini menyatakan hubungan agama dan demokrasi bersifat netral, di mana urusan agama dan politik, termasuk masalah demokrasi, berjalan sendiri-sendiri. Peran agama bagi manusia hanya terbatas pada persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya dan pencarian makna hidup dan kehidupan, sedangkan dalam interaksi sosial, nilai-nilai demokrasi dijadikan sebagai tata krama dan etika sosial yang dalam hal ini agama tidak dapat memainkan perannya. Dengan kata lain, dalam lapangan politik, manusia bebas dan steril dari ajaran normatif agama. Di sini, agama dan politik berjalan sendiri-sendiri atau agama dipisahkan dari politik. Agama tidak masuk dalam wilayah publik atau negara, begitu pula negara tidak mengatur masalah agama.

Ketiga, teo-demokrasi atau *positif.* Pandangan ini menyatakan bahwa agama dan demokrasi mempunyai kesejajaran atau titik temu. Agama baik secara teologis dan sosiologis sangat mendukung proses demokratisasi politik, ekonomi maupun kebudayaan. Masyhur Amin dan Mohammad Najib menyatakan bahwa agama sebagai ajaran normatif dalam banyak hal mempunyai singgungan terhadap nilai normatif demokrasi, sehingga interaksi antara keduanya bisa saling mendukung. Keberadaan agama dapat menjadi roh sekaligus inspirasi bagi demokratisasi. Banyak ajaran agama yang sangat relevan dengan ajaran demokrasi.

Hal itu diindikasikan dengan suatu bukti bahwa kehadiran semua agama dengan misi profetiknya (misi profetik agama antara lain pembebasan, keadilan, kedamaian) senantiasa membawa imbas pada perombakan struktur masyarakat yang dicekam oleh kekuasaan yang despotik, tiranik, zalim dan otoriter menuju terwujudnya struktur dan tatanan masyarakat yang demokratis. Permasalahannya adalah bagaimana misi profetik agama tersebut dapat menyatu dalam prilaku sosial manusia ketika menjalani kehidupannya, sehingga suasana demokratis

dapat terwujud. Dengan kata lain, kehidupan demokratis terwujud dalam masyarakat beragama bila tidak adanya kesenjangan antara misi profetik dan idealita ajaran dan nilai agama dengan realitas empirik prilaku umat beragama.[10]

Akan tetapi, dalam konteks globalisasi dewasa ini, kebanyakan pendukung demokrasi masih belum mengakui demokrasi itu sebagai suatu konsep yang masih diperdebatkan. Akibatnya, mereka menganggap orang lain yang menolak atau menafsirkan demokrasi secara berbeda dipandang sebagai penyimpangan, sehingga cenderung merendahkan kekuatan-kekuatan alternatif yang ada. Ini terutama tampak jelas di kalangan pendukung demokrasi di Eropa Barat dan Amerika Serikat yang meyakini diri mereka sebagai ahli waris sejati demokrasi yang sah. Dengan demikian, mereka menganggap setiap upaya pihak lain untuk menciptakan demokrasi yang berbeda darinya sebagai tindakan keliru dan tidak demokratis.

Konsep demokrasi Islam misalnya, bagi kebanyakan orang Barat, merupakan suatu *anathema*. Pandangan semacam ini "memustahilkan" mereka untuk memahami daya tarik kekuatan dan tawaran-tawaran dalam Islam.[11] Sikap sebahagian kalangan yang mengkritik konsepsi pemerintahan Islam (seperti *Wilayah* al-*Faqih*) sebagai tidak demokratis murni,[12] menurut penulis merupakan konsekuensi dari pemahaman seperti ini.

Menurut Nurcholis Madjid, demokrasi yang dirumuskan "sekali untuk selamanya", sehingga tidak memberikan ruang gerak bagi adanya perkembangan dan perubahan, sesungguhnya bukan demokrasi, melainkan kediktatoran. Pengalaman menunjukkan bahwa begitu orang mencoba merumuskan demokrasi sekali untuk selamanya maka ia berubah menjadi idiologi tertutup. Padahal, demokrasi memerlukan dan memang termasuk idiologi terbuka, yaitu sebuah idiologi yang respek bagi adanya perubahan dan perkembangan melalui eksperimentasi bersama. Justru kekuatan demokrasi terletak dalam sistem bahwa ia mampu, melalui dinamika internnya sendiri, mengadakan kritik ke dalam sekaligus melakukan perbaikan–perbaikan berdasarkan prinsip keterbukaan dan kesempatan untuk bereksperimen. Kedua prinsip ini merupakan ruh demokrasi yang paling sentral.[13]

Dalam khazanah pemikiran Islam kontemporer, demokrasi mendapat tempat, pada akhir paro abad ke-19, saat kondisi negara-negara Islam dalam

[10] A. Ubaidillah, *et. al. Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM & Masyarakat Madani.* (Jakarta: UIN Press, 2002), h. 195.

[11] John L. Esposito. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas.* (Bandung: Mizan, 1995), h. 205.

[12] Lihat John L. Esposito dan John O. Voll. *Demokrasi di Negara-negara Muslim.* (Bandung: Mizan, 1999). Oliver Roy. *Gagalnya Islam Politik*. (Jakarta: Serambi, 1992).

[13] Usman. *Titik,* h. 80.

keadaan tragis, bergumul dengan kolonialisme, ditindas, dan diperintah oleh penguasa atau raja yang tiran.[14] Untuk itu, para intelektual Islam menulis berbagai buku tentang demokrasi dan memandangnya sebagai sesuatu yang positif (islami). Sebab, demokrasi diartikan sebagai penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, partisipasi dalam mengambil keputusan, disamping diartikan juga sebagai persamaan di depan hukum. Istilah keadilan baru di artikan sebatas persamaan atau boleh jadi keadilan di definisikan sebagai persamaan.[15]

Pemikir asal Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri, menegaskan bahwa dunia Arab dan dunia Islam dalam hal politik dan ranah kebudayaan membutuhkan demokrasi dan rasionalitas. Bahkan, kedua hal ini, bagi al-Jabiri merupakan alternative dari sekularisme. Karena, masyarakat Muslim boleh saja menolak sekularisme, tetapi demokrasi dan rasionalitas adalah sebuah keniscayaan yang harus ditumbuhkan dalam tradisi Islam.[16] Sebab demokrasi akan lebih menghargai hak-hak sipil, baik individu maupun kolektif, sedangkan rasionalitas akan memotivasi lahirnya praktek-praktek politik yang rasional dan bermoral.[17]

Lebih lanjut, al-Jabiri memandang, bahwa demokrasi adalah metode yang baik dan positif untuk mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat secara rasional yang dapat mengubah konflik dan "kompetisi" menjadi bermanfaat bagi kemajuan seluruh masyarakat dalam bingkai pelaksanaan hak-hak kewarga-negaraan. Dikatakannya, bahwa kalau toh demokrasi di Eropa dan Amerika telah eksis dan memainkan peran dalam mengatur hubungan-hubungan kapitalisme dan mengelola konflik dengan cara-cara damai, bukan berarti bahwa demokrasi bagian dari kapitalisme itu sendiri.[18] Dalam perspektif ini, demokrasi adalah mekanisme damai yang dibangun untuk menyelesaikan pertikaian dan mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat agar mereka mengalami kemajuan dan dapat memperoleh hak-haknya secara adil.

Keberadaan demokrasi sebagai sistem politik bermaksud untuk melakukan perbaikan dan perubahan dalam sistem pemerintahan sekaligus dianggap sebagai kebutuhan terhadap partisipasi politik rakyat. Karena bagaimanapun,

[14] Jalaluddin Rahmat. *Pemikiran Politik Islam dari Nabi Saw. Via Al-Farabi hingga Ayatullah Khomeini*. Sebuah Pengantar, dalam Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat politik Islam.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 19-20.

[15] Jalaluddin Rakhmat. *Pemikiran,* h. 20.

[16] Zuhairi Misrawi. *Fikih Civil Society Versus Fikih Kekuasaan: Sebuah Tawaran Pembaruan Politik Islam.* dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer.* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 289-290.

[17] Zuhairi Misrawi. *Fikih,* h. 290.

[18] Usman. *Titik,* h. 86.

dalam suatu Negara berdaulat, rakyat atau warga negara merupakan bagian penting yang partisipasinya sangat dibutuhkan untuk memfungsikan dan memberikan makna pada elemen-elemen penting Negara seperti kepemimpinan, hukum, pendidikan, dan pertahanan-keamanan.

Jika kita mencermati pandangan-pandangan intelektual Muslim yang pro demokrasi, kesannya adalah nilai-nilai etis dan misi yang diemban oleh Islam dan demokrasi nyaris sama, dimana keduanya bermaksud mengantisipasi dan menyelesaikan pertikaian serta mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat agar mereka memperoleh kemajuan dan mendapat hak-haknya secara adil dan utuh. Selain itu, keduanya juga mengandung nilai-nilai universal, yaitu persamaan, keadilan, kebebasan, dan pluralitas.

IMPLEMENTASI DEMOKRASI DALAM NEGARA ISLAM

Demokrasi sebagai produk pemikiran manusia sekaligus sebagai sarana dan bukan tujuan, tidak dapat diimpor dan diterapkan begitu saja secara kaku karena ia adalah sesuatu yang bersifat dinamis dan terus-menerus menuju ke arah yang lebih baik. Oleh karena itu, dalam penerapannnya hendaknya diperhatikan berbagai latar belakang budaya, agama, dan geografis masyarakat setempat.

Seorang *muallaf*[19] Jerman, Murad Wilfried Hofmann, dengan sangat antusias mendiskusikan keselarasan Islam dengan demokrasi. Untuk itu ia merumuskan Negara Demokrasi Islam yang berpijak pada sebelas prinsip yakni :

1. Al-Quran sebagai norma konstitusi tertinggi.
2. Para hakim musli dan pengadilan tinggi hendaknya mengukur keselarasan rancangan undang-undang dengan Islam.
3. Berpedoman pada ketentuan musyawarah (*syura*).
4. Membentuk badan perwakilan (*majelis syura*).
5. Pemilihan umum yang bebas untuk memilih wakil-wakil rakyat.
6. Keputusan musyawarah bersifat mengikat semuanya.
7. Legislasi undang-undang atau hukum baru yang menyangkut persoalan baru dan berkembang yang secara eksplisit tidak terdapat dalam syariat dengan syarat tidak bertentang dengan tujuan syriat (*maqashid al-syariah*).
8. Membentuk lembaga eksekutif, legislative dan yudikatif secara sejajar untuk menjalankan fungsinya.

[19] *Muallaf* adalah orang yang awalnya tidak beragama Islam kemudian masuk ke dalam agama Islam.

9. Kepala pemerintah haruslah yang paling bertakwa agar menjaga syariat dengan sungguh-sungguh.
10. Pemimpin eksekutif tidaklah harus seorang Muslim dan tidak pula harus seorang laki-laki.
11. Pemilihan Kepala Pemerintahan Negara Islam dapat mengadaptasi beragam sistem dan prosedur, karena tidak ada ketetapan pasti di dalam syariat dan sejarah Islam.[20]

Jika dirunut sejarahnya, Nabi Muhammad telah membentuk komunitas dalam satu ikatan politik di Madinah. Jika praktek Nabi ini disebut sebagai sistem pemerintahan, maka dari satu sudut pandang, Negara Madinah ini dinilai telah menerapkan unsur-unsur demokrasi sesuai pada zamannya. Musyawarah, konsensus, partisipasi rakyat, keadilan, dan persamaan, telah dipraktekkan oleh Nabi saaw dengan tetap berkomitmen penuh pada ajaran agamanya masing-masing. Tindakan ini dilanjutkan oleh empat orang pengganti beliau yang dikenal dengan *Khulafa al-Rasyidin*.

Meskipun pasca *Khulafa al-Rasyidin* tradisi itu mulai pudar dan melenceng, tetapi jika dianalisis, rekor kaum Muslimin sepanjang sejarahnya, dalam hal kebajikan sipil dan hubungan antar-budaya, jelas lebih unggul dibandingkan dengan rekor bangsa-bangsa Barat. Anti-Semitisme yang terjadi dalam sejarah Eropa, tidaklah dikenal di kalangan Muslim, dan juga tidak terjadi dalam sejarah Islam pengusiran besar-besaran bangsa lain –misalnya Yahudi— seperti yang terjadi di Jerman, Spanyol, Prancis, Inggris, Rumania dan Polandia. Toleransi Muslim terhadap agama-agama besar lainnya tidak bisa dikaitkan langsung dengan prasyarat-prasyarat moral demokrasi, tetapi sebagai suatu preseden sejarah yang konkret; maka preseden tersebut akan merupakan argumen subsidier yang persuasif, yang menguntungkan bagi demokrat-demokrat Muslim dalam menghadapi pendukung-pendukung intoleransi.[21]

Akan tetapi, di abad modern, gerakan demokriatisasi di Timur Tengah dan partisipasi (serta keberhasilan) gerakan-gerakan Islam dalam *electoral politics* menimbulkan persoalan implementasi demokrasi dalam Negara-negara Islam atau yang mayoritas Muslim. Di sini ada yang unik, karena demokrasi dianggap berasal dari Barat, maka terjadi penentangan yang serius dari beberapa gerakan radikal Islam. Tetapi di sisi lain, Barat yang menganjurkan agar Negara-

[20] Murad Wilfried Hofmann. *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Alaf Baru.* (Jakarta: Serambi, 2003), h.124-130.

[21] Hamid Enayat. *Reaksi Politik Sunni-Syi'ah.* (Bandung: Pustaka, 1988), h. 200.

negara di dunia menerapkan demokrasi, memiliki kekhawatiran pula jika demokrasi itu berkembang di Negara-negara Islam. Pasalnya, besarnya gerakan Islam radikal akan dengan mudah menguasai suatu Negara dengan pola pemilihan umum terbuka.

Menurut John L. Esposito, Barat tidak yakin akan keberhasilan promosi demokrasi untuk menggagalkan ide-ide pendirian Negara Islam, sebab promosi suatu proses demokrasi di dunia Islam akan beresiko "pembajakan demokrasi" oleh para aktivis Islam dan kemudian penyerbuan Islam ke pusat-pusat kekuasaan, sehingga mengancam kepentingan Barat dan memupuk sikap anti Barat dan menambah ketidakstabilan.[22]

Faktanya, kata Esposito, bahwa di sebagian besar Negara Islam, pemilihan bebas melahirkan kemenangan-kemenangan kaum fundamentalis dan mengabsahkan pemberlakuan teokrasi. Kaum fundamentalis mendesak agar diadakan pemilihan bebas di beberapa negara Arab. Dengan menampilkan diri sebagai pelindung kaum tertindas, mereka berhasil dengan baik dalam pemilihan-pemilihan ini. Tetapi bahwa tujuan sejati mereka dalam mempromosikan demokrasi perlu dipertanyakan, sebab Islam tidak memisahkan antara agama dan politik. Sama tidak demokratisnya dengan rezim Saudi sekarang, rezim yang sepenuhnya Islami– sekalipun memberi peluang bagi partisipasi politik yang lebih luas– juga kurang bebas. Rezim seperti ini tidak memberi ruang bagi publik yang netral di mana pandangan orang diperlakukan sebagai pendapat, bukan sebagai kebenaran. Pemilihan menjadi kurang berarti dalam lingkungan seperti itu.[23]

Berhasil dipilihnya kandidat-kandidat Islam di Aljazair, Mesir, Yordania, Tunisia dan Sudan membuat penguasa-penguasa ketakutan. Dalam iklim ini, sejak tahun 1979 (pasca Revolusi Islam Iran), banyak Negara mengalami trauma akibat momok "fundamentalisme Islam". Ketakutan ini menjadi alasan untuk terus membatasi liberalisasi politik demokratisasi. Paling banter, sikap banyak penguasa dapat dikarakterisasikan, dengan kata-kata seorang diplomat Barat, "*kita terbuka terhadap demokrasi yang bebas resiko*". [24]

Baik manajemen pemerintah Tunisia maupun Aljazair atas liberalisasi politik mencerminkan pendekatan ini. Terbuka bagi perubahan yang dikendalikan pemerintah, bukan perubahan yang tak terarah, karena jika terbuka bagi perubahan pada pemerintahan akan membawa para aktivis Islam ke tampuk

[22] John L. Esposito. *Ancaman*, h. 205.
[23] John L. Esposito. *Ancaman,* h. 205.
[24] John L. Esposito. *Ancaman,* h. 205.

kekuasaan melalui sarana-sarana demokrasi. Kelompok dan partai oposisi dibolehkan sepanjang mereka relatif tetap lemah atau dikendalikan pemerintah, dan tidak mengancam partai yang sedang berkuasa. Hal itu menurut John L. Esposito disebabkan karena Ada perbedaan antara paham demokrasi Barat dan tradisi Islam. Semakin ditekankannya liberalisasi politik, *electoral politics,* dan demokratisasi tidak berarti menyiratkan diterimanya secara tidak kritis bentuk-bentuk demokrasi Barat. Argumen yang lazim terdengar adalah bahwa Islam memiliki atau dapat melahirkan bentuk-bentuk demokrasi khasnya sendiri di mana kedaulatan rakyat dikukuhkan dalam keseimbangan yang harmonis yang mampu melahirkan banyak bentuk dan konfigurasi.[25]

Mengingat demikian dinamisnya makna dan beragamnya karakteristik demokrasi, maka Islam dan Barat mesti mencari alternative untuk menyatukan pandangan dalam suatu pisau analisis atas demokrasi. Nilai-nilai dasar –seperti partisipasi rakyat, persamaan, kebebasan, keadilan—yang menurut para pakar tak dapat tidak, harus ada jika suatu konsep atau praktek kenegaraan disebut sebagai demokratis. Di atas nilai-nilai dasar tersebutlah piranti operasional demokrasi dibangun sehingga dapat diterapkan ke dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Akan tetapi, praktek demokrasi tidaklah vakum budaya, karenanya implementasi demokrasi mestilah diserahkan kepada setiap bangsa dan Negara sesuai dengan kondisi sosial, budaya, dan perkembangan serta perpektif agama masing-masing Negara. Campur tangan yang berlebihan dan dominasi suatu Negara atas Negara lain hanya akan menghasilkan ketidaknyamanan dan permusuhan baik secara terang-terangan atau terpendam.

Jadi, dalam kondisi ini, lagi-lagi diperlukan kejujuran dan keterbukaan bersama, baik Islam maupun Barat, untuk mencari kesekataan dalam upaya menciptakan dunia yang lebih bermartabat. Untuk itu diperlukan sebuah dialog yang bebas manipulasi dan dominasi serta upaya ilmiah dan akademis yang bebas politisasi.

[25] John L. Esposito, *Ancaman,* h. 205.

LIMA TAHAP MERUMUSKAN DEMOKRASI ISLAM

Diskursus demokrasi dalam politik Islam begitu insten dan mengalami perkembangan dengan ide-ide yang cemerlang dan berusaha mengimplementasikannya dalam tata politik modern. Sebagai usaha menyempurnakan ide-ide tersebut, digagaslah berbagai pemikiran politik Islam, untuk mencari titik singgung atau bahkan menyandingkan demokrasi dengan Islam.

Gagasan ini dibangun melalui lima pola dengan proses yang saling dukung. *Pertama,* islamisasi istilah agar lebih dapat diterima oleh komunitas Muslim. *Kedua,* mengkritisi demokrasi sekular Barat sebagai wujud komitmen keberislaman dan sikap tidak membeo Barat. *Ketiga,* menjawab keberatan-keberatan yang diajukan terhadap konsep demokrasi. *Keempat,* merumuskan nilai-nilai fundamental yang selaras antara Islam dan demokrasi (merumuskan demokrasi Islam). *Kelima*, menjawab keberatan-keberatan yang diajukan terhadap syariat Islam.

Proses Pertama:

ISLAMISASI ISTILAH DEMOKRASI

Islamisai istilah dilakukan dengan memadankan istilah demokrasi dengan istilah yang ada di dalam khazanah Islam, atau juga hanya melakukan arabisasi istilah. Bahasa Arab yang diidentitaskan sebagai bahasa Islam, menamakan demokrasi dengan beragam istilah. Umumnya, para pemikir menggunakan istilah *'al-madinah al-jama'iyyah; al-juma'iyyah; jima'iyyah* atau *al-jumma'iyyah".* Seluruh istilah itu diturunkan dari akar yang sama; *jama'a.* Istilah-istilah tersebut telah diterjemahkan sebagai "asosiasi bersama" *(corporate association),* "negara konglomerat" *(conglomerate city),* "negara yang mewah" *(la cite luxurieuse),* dan "demokrasi". Fauzi M. Najjar cenderung menyokong istilah *al-juma'iyyah,*

karena lebih menekankan keterlibatan masyarakat, rakyat biasa, rakyat jelata, penduduk, dan seterusnya.[1]

Menarik untuk mencoba melihat kaitan etimologis antara istilah *al-juma'iyyah* dengan gagasan Islam mengenai *jama'ah* dan *iima'.* Jika kita memaknai *jamaah* sebagai masyarakat atau rakyat dan *ijma* sebagai konsensus maka hal ini memiliki muatan yang selaras dengan *al-juma'iyyah* (demokrasi), karena esensi demokrasi adalah mengikutsertakan partisipasi rakyat untuk mendapatkan konsensus bersama demi meraih cita-cita bangsa dan Negara.

Namun, para filosof Muslim tidak memberikan nilai atau bobot kepada pandangan-pandangan *jama'ah* yang tak dapat diuji. Baik al-Farabi maupun Ibn Rusyd menyatakan bahwa *jumhur* atau *jama'ah*—yang disebut Ibn Rusyd sebagai "ahli-ahli retorik" *(the people of rhetoric)*— tak dapat diajak bicara mengenai keputusan-keputusan yang berkaitan dengan pandangan-pandangan dan keyakinan-keyakinan tentang cara-cara hidup, hukum-hukum, dan nilai-nilai moral, apalagi tentang kebenaran. Dalam suatu kesempatan, al-Farabi menilai *jama'ah* sebagai 'yang secara buta menerima pandangan yang sama dan yang segan terhadap Imam', serta yang tidak menimbang-nimbang lagi terhadap pandangan-pandangan yang diyakininya. Menerima sesuatu sebagai baik dan melalaikan keperluan menelitinya, bagi al-Farabi, dapat menyembunyikan (kebenaran), buta, dan membuat (seseorang) tersesat.[2]

Selain itu, padanan kata yang sering menjadi acuan untuk memaknai demokrasi adalah istilah *syura* yang popular dalam pemikiran politik Islam. Syafi'i Ma'arif, misalnya, menjelaskan hubungan Islam dan demokrasi dengan mengajukan tesis bahwa pada dasarnya *syura* merupakan gagasan politik utama dalam al-Quran. Jika konsep *syura* itu ditransformasikan dalam kehidupan modern sekarang, maka menurut Syafi'i sistem politik demokrasi adalah lebih dekat dengan cita-cita politik Qur'ani, sekalipun ia tidak selalu identik dengan praktik demokrasi Barat.[3] Akan tetapi, ada pula yang tidak ingin menerjemahkannya ke dalam bahasa Arab untuk menjaga orisinilitas kajian. Untuk itu yang dilakukan adalah proses arabisasi istilah, sehingga demokrasi diterjemahkan menjadi "*demukratiyah"*. Khalid Muhammad Khalid menggunakan istilah ini untuk judul bukunya. Begitu pula Sayid Muhammad Baqir Sadr dalam bukunya *al-Madrasah al-Islamiyah* menggunakan istilah *al-Demuqratiyah* untuk salah satu babnya.

---

[1] Yayasan Muthahhari. *Jurnal Al- Hikmah.* (Bandung: 1990), h. 84

[2] Yayasan Muthahhari. *Jurnal,* h. 84.

[3] M. Syafi'i Anwar. *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia.* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 223.

Terlepas dari perbincangan sesuai atau tidaknya istilah konsep demokrasi dengan *jama'ah, demukratiyah* atau *syura,* Sa'aduddin Ibrahim mengemukakan, bahwa proses global dalam perjalanan agama (Islam) dan demokrasi dapat saling mengisi. Keduanya akan menjadi bertentangan jika prinsip-prinsip utama Islam diberikan batasan-batasan secara sempit dan kaku atau jika demokrasi dimaknai secara terbatas dan dipandang hanya mungkin berjalan jika pranata-pranata khas Barat dan Amerika diterapkan.[4] Di sini intelektual Muslim memasuki proses kedua dan ketiga, yaitu mengkritisi demokrasi Barat dan merumuskan nilai-nilai dasar yang dapat menyandingkan Islam dan demokrasi.

Proses Kedua:
KRITIK TERHADAP DEMOKRASI BARAT

Saat merespon isu Islam dan demokrasi, dalam perdebatan-perdebatannya, kaum Muslim di berbagai negara tidak bersedia begitu saja menerima secara utuh model-model demokrasi Barat, mengingat perbedaan tajam antara dunia Muslim yang sangat mengindahkan moralitas dibandingkan dengan dunia Barat yang dianggap sekularistis dan materialistis. Perbedaan tajam tersebut merupakan tema penting dalam diskusi-diskusi yang dilakukan belakangan ini.

Muhammad Iqbal, melihat demokrasi Barat tidaklah secara intrinsik baik. Kritik Iqbal bukanlah dari aspek normatifnya, tetapi dalam praktik pelaksanaannya, yang mana demokrasi sering dipakai untuk menutupi begitu banyak ketidakadilan di samping dipakai sebagai alat imperialisme dan kapitalisme untuk mengisap rakyat jajahannya. Sekalipun melihat demokrasi Barat memiliki cacat, Iqbal tetap menerima demokrasi sebagai sistem politik. Bahkan ia menganggap demokrasi sebagai aspek terpenting dari cita-cita politik Islam. Karenanya, tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menolak demokrasi. Yang penting kelemahan-kelemahan yang ada selalu di cek dan bila mungkin dihilangkan. Kohesi antara Islam dengan demokrasi terletak pada prinsip *persamaan* (*equality*), yang di dalam Islam dimanifestasikan oleh tauhid sebagai satu gagasan kerja dalam kehidupan sosio-politik umat Islam. Hakikat tauhid sebagai suatu gagasan kerja ialah persaman, solidaritas dan kebebasan, kata Iqbal.[5]

[4] Usman. *Titik Temu dan Titik Beda Islam dan Demokrasi.* dalam Jurnal Studi Islam dan Masyarakat. IAIN Mataram. Vol. VII, ed. II, No. 1, Jan-Juni 2003, h. 86.

[5] Muhammad Iqbal. *Membangun Kembali Alam Pikiran Agama Islam* (Jakarta: Tintamas, tt) h. 167. Lihat M. Syafi'i Anwar. *Pemikiran,* h. 22.

Agar tauhid sebagai gagasan kerja itu bisa "membumi", Iqbal menghimbau umat Islam untuk secara sadar serta kreatif membangun kembali tatanan sosio-politiknya, untuk menciptakan apa yang disebutnya sebagai *demokrasi spiritual* di muka bumi. Bagi Iqbal, kekurangan demokrasi Barat tampaknya pada aspek spiritualnya itu. Selebihnya, ia merasa tidak ada persoalan untuk menerima demokrasi sebagai sistem politik.[6]

Kritik lainnya terhadap demokrasi model Barat adalah berpegang pada prinsip mayoritas. Artinya, dalam mengambil suatu kebijakan dan keputusan, suatu pemerintahan dianggap demokratis jika mendapat dukungan mayoritas rakyat. Ini berarti, kehendak rakyat (*the general will*) berdiri di atas yang lainnya dan menjadi pegangan bagi pelaksanaan pemerintahan.

Kemudian juga, budaya dan peradaban Barat dan Islam tidak selamanya selaras. Islam sebagai agama yang diturunkan Tuhan, memiliki batasan-batasan sendiri yang berpijak pada moralitas, spiritualitas, dan tentunya hukum dan keadilan. Hal ini berbeda dengan Barat yang bebas nilai sehingga menerima kebebasan seksual (*free sex*), minuman keras (alkohol), rasialisme (*apartheid*), materialisme, sekularisme, dan liberalisme, padahal mereka juga mengaku beragama (Kristen).[7] Bahayanya, jika berpijak pada suara mayoritas dan keinginan masyarakat maka kemungkinan besar hal-hal yang bertentangan dengan tradisi Islam tersebut berlaku di Negara-Negara yang mayoritas berpenduduk Muslim. Negara Iran pada masa Syah Pehlevi dan Republik Turki yang sekular, telah menjadi fakta yang membenarkan kritikan ini.

Kondisi ini, oleh beberapa intelektual Muslim sulit diterima, karena kebenaran tidak bisa diukur dari banyak suara (kuantitas), melainkan secara kualitas dengan standarisai yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan. Sayid Mujtaba Musawi Lari, menegaskan bahwa Islam berpijak pada kebenaran dan kebenaran itu berasal dari Tuhan. Karenanya, kebenaran dan kehendak Tuhan, serta hukum-hukum-Nya lebih pantas dijadikan patokan untuk membuat kebijakan dan keputusan-keputusan dalam suatu Negara.[8]

Roger Garaudy, selain menolak teokrasi dan kerajaan, juga menolak sistem demokrasi parlementer. Baginya, sistem demokrasi parlementer tidak sesuai dengan al-Quran, karena sistem tersebut berdasarkan atas individualisme

[6] Muhammad Iqbal. *Membangun,* h. 192. M. Syafi'i Anwar. *Pemikiran,* h. 223.

[7] Lihat ulasan tentang perkembangan dan keadaan peradaban Barat tersebut ditinjau dari perpektif Islam dalam Sayid Mujtaba Musawi Lari, *Western Civilization Through Muslim Eyes.* (Qum: al-Hadi Press, 2006), h. 1-51.

[8] Lihat Sayid Mujtaba Musawi Lari. *Western*, h. 54.

yang hanya memikirkan kepentingan dan keuntungan pribadi tanpa memperdulikan kepentingan umat, serta menggunakan konsepsi delegasi (perwakilan) dan pelimpahan kekuasaan yang melembagakan suatu perantara antara Tuhan dan umat beragama. Menurut Garaudy, setiap konsep perwakilan adalah suatu penipuan, sebab tidak ada suatu kelompok yang dapat mengganti umat. Umat bukannya hasil dari 'kontrak sosial'. Umat Islam adalah umat beragama yang mengurus kepentingan keseluruhan kemanusiaan atas kepentingan peribadi, kelompok, atau bangsa. [9]

Namun demikian, Bagi Jefferey Lang, kritikan di atas tidaklah tepat sasaran. Inti demokrasi adalah memastikan bahwa setiap individu mendapatkan hak yang sama dalam partisipasi politik sehingga tidak ada yang disebut mayoritas atau minoritas. Yang terpenting adalah kemampuan untuk mempropagandakan pemikiran-pemikiran atau kehendaknya dalam suatu kebijakan yang menyeluruh dan prosedural sehingga mendapat dukungan mayoritas. Apakah kehendak mayoritas itu akan sesuai dengan kehendak Tuhan akan tergantung kepada komitmen dan pemahaman dari rakyat atau wakil-wakil mereka.[10]

Penolakan terhadap kloning manusia, aborsi, penolakan atas imperialisme, protes terhadap perang teluk, dan banyak lagi lainnya membuktikan bahwa suara mayoritas tidak selamanya buruk. Untuk itu yang diperlukan adalah memformulaikan demokrasi untuk senantiasa menghormati kebenaran-kebenaran yang terbuktikan disamping mendidik masyarakat untuk komitmen pada kemajuan dan perkembangan bangsa dan negara yang lebih beradab, manusiawi, dan menjunjung tinggi nilai-nilai moralitas.

Proses Ketiga:
MENJAWAB KRITIKAN TERHADAP DEMOKRASI

Proses ketiga ini sepintas lalu mirip dengan proses kedua. Bedanya, jika pada proses kedua lebih terfokus pada praktek demokrasi Barat dengan melihat demokrasi secara netral, maka dalam proses ketiga ini, lebih diarahkan untuk menjawab pandangan-pandangan yang melangkah lebih jauh dengan menggugat nilai-nilai dasar demokrasi itu sendiri, sehingga mereka cenderung negatif atau anti terhadap demokrasi. Selain itu, gugatan-gugatan yang ditujukan terhadap

[9] Roger Garaudy. *Janji-Janji Islam.* terj. H.M. Rasyidi. (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 104-105.

[10] Jeffrey Lang. *Struggling to Surrender: Pergumulan Menuju Kepasrahan.* (Jakarta: Serambi, 2000), h. 252.

demokrasi dilatar belakangi oleh keyakinan kuat akan idealisme Islam sebagai agama yang sempurna dan telah mengatur segala-galanya, termasuk urusan tata Negara. Mereka lebih cenderung untuk berbicara sistem yang islami dan merumuskan Negara Islam dari pada bersusah payah mendamaikan Islam dan demokrasi, seperti yang dilakukan dalam proses kedua.

Diantara problem yang diajukan adalah bahwa Islam dan demokrasi merupakan dua konsep dan sistem nilai yang berasal dari sumber yang berbeda. Secara teologis agama (khususnya Yahudi, Nasrani dan Islam) diyakini sebagai suatu sistem nilai atau ajaran yang datang dari Tuhan, bukan buatan dan rekayasa manusia. Sementara demokrasi adalah produk dan aktualisasi penalaran manusia sebagai makhluk sosial.[11]

Khursid Ahmad, mengkritisi secara konseptual bahwa demokrasi sekuler yang berkembang dalam era pasca pencerahan di Barat didasarkan pada prinsip kedaulatan manusia sepenuhnya. Islam sebaliknya, meyakini kedaulatan Tuhan dan kedaulatan manusia, perbedaanya adalah bahwa manusia itu merupakan khalifah Tuhan atau wakil-Nya di muka bumi.[12]

Begitu pula, Al-Maududi, pendiri *Jamaat Islami*, menentang konsep demokrasi yang berdasarkan pada kedaulatan rakyat. Dalam Islam, kedaulatan ada di tangan Tuhan, karena Dia-lah pencipta, pengatur, dan penguasa seluruh alam semesta, sedangkan manusia hanyalah *khalifah* (wakil) Tuhan, yang mesti menjalani hidup sesuai aturan-Nya dan bertanggung jawab kepada-Nya, bukan kepada manusia. Konsep ini disebut Maududi dengan *hukumat ilahiyat* (kedaulatan Tuhan) dan *khilafat insaniyat* (kekhalifahan rakyat).[13]

Lebih keras lagi, Maududi mengecam demokrasi sebagai *syirk* (menyekutukan Tuhan) bahkan *ilhad* (ateisme; meniadakan Tuhan). Pasalnya, demokrasi menjadikan kedaulatan rakyat sebagai sumber kekuasaan tertinggi dalam Negara, sehingga tak jarang, kehendak dan keputusan rakyat dapat mengesampingkan kehendak Tuhan.[14]

Kritik lainnya yang diajukan kepada demokrasi adalah ideologi sekularisme dan materialisme yang mendasari perumusan demokrasi Barat. Sekularisme dan materialisme, secara umum dianggap sebagai pandangan yang anti terhadap

[11] Komaruddin Hidayat, *Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi.* dalam Elza Peldi Taher. *Demokrasi Politik, Budaya dan Ekonomi.* (Jakarta: 1994), h.194.

[12] Usman. *Titik,* h. 87.

[13] Yusrl Ihza Mahendra. *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam.* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 245.

[14] Yusril Ihza Mahendra. *Modernisme,* h. 245.

agama, dan paling ramahnya, ia akan menjadikan agama hanya berkisar pada wilayah individual dan rumah ibadah saja. Selebihnya wilayah terlarang untuk agama.

Hal ini mengindikasikan adanya perbedaan orientasi dalam agama (Islam) dan demokrasi. Agama sebagai sistem nilai memberikan petunjuk bagi manusia dalam mencapai kehidupan yang damai, sejahtera, saling menghargai antarsesama dan ajaran keselamatan baik di dunia maupun di akhirat. Sedangkan demokrasi sebagai sistem nilai hanya memberikan petunjuk bagi manusia dalam pergaulan sosial guna mencapai kehidupan yang damai, sejahtera dan saling menghargai serta menghormati dalam kehidupan dunia semata.[15]

Kedaulatan mutlak dan keesaan Tuhan yang terkandung dalam konsep *tauhid* dan peranan manusia yang terkandung dalam konsep *khalifah* memberikan kerangka yang dengannya para cendekiawan Muslim baik dari kalangan sunni maupun syiah dalam tahun-tahun belakangan ini mengembangkan politik Islam yang mandiri secara teori maupun prakteknya, baik dianggap demokratis maupun tidak (seperti pemerintahan Taliban di Afghanistan dan pemerintahan ulama di Iran).

Demikianlah beberapa kritik keras dilontarkan pada demokrasi sehingga tidak layak disandingkan dengan Islam. Inilah tahap ketiga proses penyandingan Islam dengan demokrasi, yakni menjawab keberatan-keberatan yang diajukan atas konsep demokrasi.

Menjawab keberatan pertama, Hamid Enayat mengajukan pandangan bahwa tidak ada kesepakatan definisi tunggal tentang demokrasi. Justru itu, memahami demokrasi tidaklah bisa secara parsial karena demokrasi selalu didasarkan pada sejumlah prinsip tersirat dari sosial dan budaya rakyatnya. Jika Islam dianggap berbenturan dengan postulat-postulat tertentu demokrasi, ini disebabkan karena sifat umum Islam sebagai agama, yang mana, ia merupakan sistem keyakinan yang dilandaskan pada sejumlah ajaran yang mutlak dan tak bisa diubah, atau pada kekuatan konvensi-konvensi atau otorita-otorita tradisional yang diakui.[16] Enayat menyatakan:

> "Tidak ada kesepakatan mengenai pengertian pasti dari demokrasi sebagai suatu sistem politik,…. tidak ada bentuk pemerintahan, apa pun dasar-dasar ideologis atau konfigurasi sosial ekonominya, yang dapat disebut *demokratis* dengan pengertian yang kita pahami sekarang ini, tanpa didasarkan pada sejumlah prinsip yang tersirat dalam sikap dan nilai-nilai sosial rakyatnya, atau tersurat secara resmi dalam undang-undangnya. Yang terpenting dari prinsip-prinsip ini adalah pengakuan akan martabat setiap manusia tanpa memandang kualitas-kualitasnya, pengakuan atas perlunya hukum, yaitu himpunan norma-norma yang pasti atau rasional, untuk mengatur semua hubungan sosial; kesamaan semua warga negara di hadapan hukum, tanpa memandang ras, suku dan kelompok, dapat dibenarkannya keputusan-keputusan negara atas dasar persetujuan rakyat, dan tingkat toleransi yang tinggi terhadap pendapat-pendapat yang tak konvensional dan tak ortodoks."[17]

[15] A. Ubaidillah, *et. al. Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM & Masyarakat Madani.* (Jakarta: UIN Press, 2002), h. 194.

[16] Hamid Enayat. *Reaksi Politik Sunni Syi'ah.* (Bandung: Pustaka, 1982), h. 196

Kemudian, untuk menyelesaikan perseteruan antara kedaulatan Tuhan dan kedaulatan manusia, para intelektual Muslim mengembalikan gagasan demokrasi pada prinsip partisipatoris. Prinsip ini menyatakan, bahwa demokrasi memberikan hak-hak sipil kepada rakyat untuk berpartisipasi dalam membangun bangsa dan Negara, serta ikut ambil bagian, baik secara langsung ataupun tidak, dalam menentukan kebijakan-kebijakan dan keputusan-keputusan Negara.

Demokrasi dengan pengertian sebagai sistem pemerintahan yang mengikutsertakan rakyat dalam mengambil keputusan dan memperhatikan hak-hak yang diperintah, hak berekspresi, hak mengontrol tindakan penguasa dan hak untuk diperlakukan sama di depan hukum sangat sesuai dengan Islam. Secara singkat argumentasi yang dikemukakanya adalah sebagai berikut:

1. Banyak ayat Al-Quran dan hadis yang memerintahkan untuk bermusyawarah. *"Dan urusan mereka dimusyawarahkan di antara mereka"* (Q.S. [42]: 38) disebut sebagai ciri masyarakat mukmin; *"Bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan"* adalah perintah kepada Nabi Saw. Dalam hadis, Nabi Saw bersabda : *"Tidak akan gagal orang yang bermusyawarah"*. Bahkan menurutnya, Tuhan saja berkonsultasi dengan malaikat saat menentukan siapa yang layak menjadi kahlifah di bumi.
2. Islam sebagaimana termaktub dalam Al-Quran dan sunah menganjurkan untuk berani mengatakan yang benar. Nabi juga bersabda, *"Jihad yang paling mulia adalah mengatakan kebenaran di depan penguasa yang zalim"*. Kontrol terhadap penguasa malah merupakan salah satu sendi agama Islam, yang lazimnya disebut *amar al-ma'ruf wa nahyu 'an munkar.* Hak untuk diperlakukan sama di depan hukum ditegaskan dengan merujuk ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi Saw.

[17] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 196.

3. Secara akal, tujuan syariat Islam adalah memelihara kemaslahatan manusia (agama, jiwa, akal, harta, keturunan). Tujuan ini tidak dapat dicapai kecuali dengan menegakkan demokrasi. Berdasarkan kaedah,"Bila yang wajib tidak bisa ditegakkan kecuali dengan sesuatu, maka suatu itu menjadi wajib", maka demokrasi harus dijalankan kaum Muslim. [18]

Menjawab keberatan atas ideologi sekularisme sebagai dasar demokrasi, sehingga memisahkan agama dari politik atau urusan duniawi dengan urusan akhirat, kalangan pro demokrasi mengajukan beberapa penyelesaian. Diantaranya, bahwa, demokrasi berbeda dengan sekularisme. Demokrasi tidaklah mengesampingkan agama dan Tuhan, bahkan memberikan kebebasan beragama pada setiap penganutnya.

Jeffrey Lang (seorang *muallaf* Amerika), yang menolak sekularisme tetapi menerima demokrasi. Baginya, Islam dan sekularisme memang tidak bisa didamaikan, karena mengindikasikan pemisahan agama dan menjadikan non agama sebagai dasar. Namun, berbeda dengan sekularisme, demokrasi tidak memisahkan urusan agama dari kebijakan pemerintah, bahkan demokrasi merupakan sistem hukum dan politik yang didasarkan pada keyakinan moral dan agama. Selain itu, demokrasi merupakan pemerintahan rakyat, berdasarkan prinsip *syura*, melindungi hak-hak setiap individu, dan memberikan kebebasan beragama (toleransi) dan berpolitik.[19] Semua itu bagi Lang, merupakan ajaran Islam, sedangkan secara sosiologis, Islam akan lebih mampu didakwahkan di Negara yang berpijak pada demokrasi, seperti yang tejadi sekarang di Negara-negara Barat.

Lebih jauh pembelaan dilakukan bukan hanya terhadap demokrasi, tetapi juga terhadap sekularisme itu sendiri. Ali Harb, pemikir Libanon, menegaskan bahwa sebenarnya masyarakat Islam bermuka dua: dalam teriakannya umat Islam menolak sekularisme, tetapi dalam kehidupan sehari-hari mereka mempraktekkannya. Kondisi ini di sebut Harb dengan sekularisme yang tidak diakui, di mana orang yang mengetahui urusan duniawi dengan ragam dinamikanya serta mampu hidup di dalamnya sebenarnya adalah seorang sekularis, sekalipun orang tersebut tidak menyadarinya.[20] Dari itu, lanjut Harb, Islam pada dasarnya mengandung sekularisme, karena sekularisme itu berintikan pada sifat rasionalitas, kemanusiaan, dan kebebasan.[21]

---

[18] Lihat Jalaluddin Rahmat. *Islam dan Demokrasi.* dalam Franz Magnis Suseno, *et. al*. *Agama dan Demokrasi.* (Jakarta: Guna Aksara, 1994), h. 41-41.
[19] Jeffrey Lang. *Struggling*, h. 251-252.
[20] Ali Harb. *Kritik Kebenaran.* (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 93-94.
[21] Ali Harb. *Kritik,* h. 79-80.

Begitu pula Muhammad Iqbal, yang tidak menyetujui sekularisme Barat, melihat sekularisme tidak menjadi persoalan dalam Islam. Islam, baginya, menerima dan mengakui hal-hal yang duniawi dan ruhani dan melihatnya sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan. Bukanlah ukurannya pada hal-hal yang lahiriah, melainkan motivasi yang mendasari tindakan manusialah yang menjadikannya berbeda dan terpisah. Suatu perbuatan dipandang duniawi jika tidak dilandasi motivasi agama tapi akan menjadi ruhaniah (ukhrawi) jika agama menjadi dasar motivasinya. Karenanya, bagi Iqbal, materi adalah ruhaniah dalam pengertian ruang waktu, sebaliknya ruhaniah mendapatkan tempat dan kehidupannya di duniawi sehingga ia mendapatkan jalannya sifat-sifat material dan sekular.[22]

Memang, sifat sekularis dan materialis Barat sulit diterima di dalam Islam, karena hal itu akan menjadi parasit keimanan. Islam, mengakui tidak saja dunia lahiriah yang kasat mata (alam materi), namun juga dunia ruhaniah yang tersembunyi (alam non materi/alam gaib). Begitu pula, Islam tidak menerima jika agama dipinggirkan, sebab agama merupakan ekspresi yang berhubungan dengan pribadi, berhubungan dengan ketuhanan, dan berhubungan dengan alam semesta (manusia dan makhluk lainnya). Kalimat popular *hablum min Allah* dan *hablum min al-nas* diingat setiap individu yang mengaku menganut Islam. Lebih dari itu, al-Quran, bahkan lebih banyak menunjukkan dimensi sosial kemasyarakatan dari pada dimensi ibadah-ibadah personal.

Uraian-uraian dan argumentasi yang dibangun oleh para tokoh pro demokrasi untuk menjawab kalangan anti demokrasi telah berhasil mengokohkan demokrasi sebagai sistem politik kontemporer. Jadi, pada dasarnya demokrasi –dengan menghilangkan unsur-unsur yang bertentangan secara nyata dengan dasar-dasar Islam yang jelas dan disepakati—dapat berkolaborasi dengan sistem politik Islam yang berbasis akal dan wahyu.

Proses Keempat:

MELACAK NILAI-NILAI DASAR UNTUK DEMOKRASI ISLAM

Dengan menggambarkan demokrasi sebagai hal yang islami, maka ia menjadi konsep dan sistem nilai yang bermakna sangat penting dalam kehidupan manusia, karenanya memadukan ajaran Islam dengan demokrasi dalam satu

---

[22] Muhammad Iqbal. *Membangun,* h. 166-167.

sistem kehidupan sosial memberikan pengalaman yang menarik. Sebagai aktor pelaksana kedua sistem nilai tersebut, manusia, akan mampu menjalani kehidupannya sebagai makhluk religius sekaligus sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*).

Demokrasi memberikan tempat pada agama untuk memberikan hikmah-hikmah dan panduan etis bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Ada beberapa nilai-nilai dasar dalam Islam yang menjadi zona singgungnya dengan demokrasi. Diantaranya adalah *syura* (musyawarah), *ijma* (konsensus), *ijtihad* (kreatifitas), *al-adl* (keadilan), dan *hurriyah* (kebebasan).

1. *Syura* (Musyawarah)

Tentang *syura,* al-Quran memerintahkan untuk itu, "*dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu,*" (Q.S. Ali Imran: 159); "*Dan urusan mereka diputuskan secara musyawarah di antara mereka*". (Q.S. Asy-Syura: 38).

Islam mengakui bahwa keputusan-keputusan yang dibuat negara sebaiknya memperhitungkan kehendak dan kemaslahatan rakyat. *Syura* (musyawarah) menjadi salah satu elemen penting perwujudan kehendak rakyat tersebut, yang al-Qur'an menyebutnya seiring dengan ketaatan pada Allah, mendirikan salat dan membayar zakat (Q.S. asy-Syura: 38). Selain itu dalam *tarikh*-nya, Nabi Muhammad saaw juga melakukan musyawarah untuk mengambil keputusan-keputusan penting menyangkut kebijakan tentang sosial kemasyarakatan dan pertahanan Negara.

Menurut Fazlur Rahman, tradisi *syura* harus diaktualisasikan untuk memecahkan konflik baik di antara sesama Muslim maupun dengan pihak non-muslim. *Syura* sebaiknya dilakukan dalam bentuk pememrintahan konsultatif dan representative yang memberikan hak secara merata kepada semua orang untuk berpatisipasi dalam mengambil kebijakan pengelolaan urusan-urusan komunitas dan Negara.[23]

Demokrasi dalam tataran implementasinya juga menjunjung tinggi nilai-nilai musyawarah. Musyawarah adalah hak rakyat. Rakyat sebagai personifikasi Tuhan berhak mengurus persoalan mereka sendiri atas dasar prinsip musyawarah, dan ini termasuk pembentukan majelis yang para anggotanya adalah wakil-wakil rakyat yang sesungguhnya. Dengan demikian, *syura* merupakan unsur operasional yang cukup menentukan dalam hubungan antara Islam dan demokrasi.

---

[23] Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 150.

Akan tetapi perlu diperhatikan, musyawarah berpijak pada prinsip kerjasama, niat baik dan egalitarian (hak yang sama), bukan pada tekanan, manipulasi, dan kekuasaan. Sebab, sering kali dalam realitasnya, doktrin *syura* disalahartikan dan disalahgunakan. Doktrin ini diartikan sebagai proses musyawarah ketika satu orang, yaitu penguasa, meminta nasehat dari orang-orang lain. Padahal pemahaman al-Quran mengenai *syura* bukan satu orang meminta nasihat dari orang lain, melainkan mereka semua itu saling menasehati melalui diskusi timbal balik dalam kedudukan sederajat.[24]

Dalam tataran ini, Zuhairi Misrawi melihat adanya reduksi terhadap konsep *syura*. Reduksi tersebut terjadi dalam dua hal: *Pertama, syura* berada di dalam paradigma teosentrisme. Artinya, selalu ada klaim, bahwa musyawarah harus dalam kerangka "membela Tuhan", bukan membela hak-hak sipil yang telah digariskan Tuhan. *Kedua, syura* berada di dalam kepentingan kekuasaan. Musyawarah bukan lagi berfungsi sebagai mekanisme penalaran untuk keluar dai persoalan yang sesungguhnya, melainkan menjadi "kendaraan politik" untuk kepentingan penguasa. Di sini konsep *syura* rawan untuk berlindung di bawah kekuasaan yang otoriter, zalim, dan menindas.[25]

Semestinya *syura* berfungsi sebagai salah satu elemen penting demokrasi, karena mengandung konsep *public sphere* (ruang publik). Dalam konsep ini, masyarakat mempunyai hak yang sama untuk menyampaikan aspirasinya guna menyelesaikan masalah kerakyatan. Musyawarah memberikan kesempatan untuk saling bertukar pikiran dan menyampaikan pandangan secara terbuka.[26]

2. *Ijma* (Konsensus)

Selanjutnya, konsep Islam yang juga dianggap sama pentingnya dengan *syura* adalah *ijma* (konsensus). *Ijma'*—sebagai kesepakatan ulama— diterima sebagai konsep pengesahan resmi hukum Islam dan telah memainkan peranan yang menentukan dalam perkembangan dan korpus hukum Islam. Tetapi dalam konteks ini (demokrasi), *ijma* lebih ditekankan sebagai suara umat (rakyat). Islam (khususnya perspektif sunni) memperbolehkan para ahli agama untuk menafsirkan Islam melalui konsensus atau keputusan kolektif umat. Adapun landasan bagi legitimasi konsensus adalah hadist Nabi yang berbunyi: "*Umatku*

---

[24] Usman. *Titik*, h. 89.

[25] Zuhairi Misrawi. *Fikih Civil Society Versus Fikih Kekuasaan: Sebuah Tawaran Pembaruan Politik Islam.* Dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer.* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 292.

[26] Zuhairi Misrawi. *Fikih,* h. 291.

tidak akan bersepakat dalam melakukan kesalahan", hadist lainnya adalah: "*apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin maka dalam pandangan Allah pun baik adanya*".[27] Pandangan ini dirumuskan dalam satu semboyan, "suara rakyat adalah suara Tuhan".

Dalam pemikiran Muslim modern, potensi fleksibilitas yang terkandung dalam konsep-konsep konsensus nampaknya mulai mendapat saluran yang lebih besar. Konsensus, bagaimanapun juga, membuka ruang yang lebih besar untuk mengembangkan hukum Islam dan menyesuaikannya dengan kondisi yang terus berubah. Dalam pengertian yang lebih luas, musyawaran dan konsensus sering dipandang sebagai landasan yang efektif bagi demokrasi Islam modern. Konsep konsensus memberikan dasar bagi penerimaan sistem yang mengakui suara mayoritas.

Lebih jauh, beberapa cendekiawan Muslim kontemporer memandang, karena tidak ada rumusan yang pasti mengenai struktur negara dalam al-Qur'an, legitimasi negara bergantung pada sejauh mana organisasi dan kekuasaan negara mencerminkan kehendak umat. Atas dasar itulah konsensus dapat menjadi legitimasi sekaligus prosedur dalam membangun hukum (Undang-undang Negara) Islam.[28]

Muhammad Iqbal melihat, *ijma* dapat dirumuskan melalui suatu dewan atau Majelis Legislatif Islam—yang karena adanya golongan-golongan yang bertentangan, merupakan satu-satunya bentuk *ijma* yang mungkin dapat diambil untuk zaman modern ini—akan merupakan sumbangan besar untuk mengadakan pembahasan dalam bidang hukum dari orang-orang awam yang kebetulan mempunyai pendapat yang jitu mengenai masalah-masalah itu. Cara ini akan membuat sistem perundang-undangan Negara Islam akan dinamis, bangkit dan tidak ketinggalan zaman.[29]

3. *Ijtihad* (Kreatifitas)

Berikutnya, konsep Islam lainnya yang perlu diketahui dan dipahami untuk mengantar ke arah kehidupan berdemokrasi Islam adalah *ijtihad* (kreatifitas). Dalam salah satu riwayat yang popular, Rasulullah Saw memberikan jaminan nilai positif bagi pelaku *ijtihad*, "*Seorang hakim apabila melakukan ijtihad dan ijtihadnya itu benar maka ia memperoleh dua pahala dan apabila ia salah ia*

[27] Usman. *Titik,* h. 89.
[28] Usman. *Titik,* h. 89.
[29] Muhammad Iqbal. *Membangun*, h. 186.

memperoleh satu pahala". Dengan demikian seseorang yang mempunyai kapasitas untuk itu dan mencapai kebenaran maka perlu mendapat perhatian, sedangkan bila upayanya itu tidak mengenai sasaran maka disinilah perlunya dialog, dan karenanya peran rakyat harus dimainkan.[30]

Ijtihad telah mewarnai perjalanan sejarah Islam. Meskipun pernah mengalami masa suram, akibat tertutupnya pintu *ijtihad* namun memasuki abad modern pintu ijtihad kembali di buka dan pembaharuan Islam berhembus dengan dahsyat kesetiap wilayah Islam. Khudari Beik secara kronologis telah mengutarakan proses pertumbuhan, perkembangan, pengkodifikasian, dan pembakuan hukum Islam dengan beragam dinamikanya hingga saat ini. Di sana terlihat dalam setiap periode bagaimana *ijtihad* memainkan peranannya sebagai ruh bagi menghidupkan intelektualitas Islam.[31]

Memang seperti halnya *ijma,* pada awalnya *ijtihad* juga berhubungan dengan disiplin ilmu fikih. Di mana, jika tidak ada nash yang jelas dalam menentukan suatu hukum, maka seorang *mujtahid* boleh menerapkan metodologinya dengan sungguh-sungguh untuk menemukan hukum Islam melalui penalaran akalnya ataupun mengambilnya dari nash-nash yang belum jelas.

Sudah maklum, di dalam al-Quran dan sunnah banyak urusan sosial kemasyarakatan yang tidak dirinci, sehingga *ijtihad* lebih dominan dilakukan dalam pesoalan-persoalan yang menyangkut urusan keummatan ini. Begitu pula halnya dengan konsep politik atau Negara Islam, *ijtihad* memainkan peran penting sebab ketiadaan nash-nash yang jelas dan mendetail tentang urusan ini. Ini berarti, Islam memberikan ruang terbuka untuk kita memikirkan solusi-solusi urusan dan implementasi masyarakat Islam di setiap masa dan tempat sesuai dengan situasi, kondisi, dan kemampuan umatnya.

Ijitihad juga dinilai penting sebagai upaya untuk melakukan *hisbah* (kontrol sosial). Artinya, seorang yang ingin melakukan kontrol sosial alangkah baiknya mengetahui hukum-hukum Islam dan mengambil suatu keputusan untuk

[30] Usman. *Titik,* h. 89.
[31] Proses pertumbuhan, perkembangan, pengkodifikasian, dan pembakuan hukum Islam telah berjalan selaa empat belas abad dengan dinamikanya masing-masing dalam setiap periodenya. Khudari Beik secara kronologis menyusunya dalam enam periode: 1) Periode pembinaan pada masa Rasulullah saaw. 2) Periode pembinaan hukum pada masa sahabat-sahabat besar. 3) Periode pembinaan pada masa sahabat kecil dan tabi'in. 4) Periode pembinaan hukum pada awal abad ke-dua sampai pertengahan abad ke-empat hijriah (periode Imam-imam mazhab). 5) Periode mendirikan dan menguatkan mazhab. 6) Periode runtuhnya Baghdad sampai pembaharuan. Lihat Khudari Beik. *Tarjamah Tarikh al-Tasyri' al-Islami.* (Darul Ihya Indonesia, tt).

merealisasikannya dalam suatu tindakan nyata ditengah-tengah masyarakat.[32] Imam al-Suyuthi, mengutip beragam pendapat ulama yang menegaskan bahwa jika terjadi kemungkaran maka seorang yang memiliki kemampuan *ijtihad* sebaiknya menghentikannya setelah mempertimbangkan dengan matang segala konsekuensinya.[33]

Begitu pula *ijtihad* memberikan ruang terbuka bagi Islam untuk senantiasa menerapkan ajaran-ajaran universalnya dalam kondisi, situasi, zaman, dan di tempat manapun (*solih li kulil zaman wa al-makan*). Dengannya, stagnanisasi hukum dan pemikiran Islam bisa teratasi sekaligus memberantas sikap jumud, rigid, kaku, dan sifat berpegang hanya pada tektstual lahiriah ayat-ayat al-Quran.

4. *al-Adl* (Keadilan; *Justice*)

Prinsip selanjutnya adalah *al-adl* (keadilan). Keadilan merupakan dambaan setiap insan, sedangkan kezaliman sebagai lawannya merupakan sesuatu yang sangat dibenci bahkan oleh pelakunya sendiri (jika hal itu terjadi padanya).

Secara umum, keadilan dapat digunakan dalam beberapa pengertian. *Pertama,* keadilan adalah kesamaan pada semua hal. *Kedua,* keadilan adalah memberikan hak kepada yang berhak. *Ketiga,* keadilan merupakan tindakan yang tidak mengakibatkan kezhaliman. *Keempat,* keadilan berarti tidak melakukan suatu perbuatan yang bertentangan dengan hikmah dan kemaslahatan.

Dalam kajian teologi, para filosof Muslim membedakan makna keadilan ilahi dengan keadilan manusia. Keadilan ilahi dimaknai dengan 'memberikan sesuatu sesuai dengan kesiapan dan potensinya' (*I'tha kulli dzi musta'iddin bi ma yasta'iddu lahu*), sedangkan keadilan pada manusia didefenisikan dengan 'memberikan hak kepada yang berhak' (*I'tha kulli dzi haqqin haqqahu*).

Masalah keadilan termasuk masalah penting yang pemahaman atasnya menjadikan manusia (khususnya umat Islam) tercerahkan dan penuh optimistis menghadapi hidup atau sebaliknya akan menjadi manusia pesimis dan pasif dalam arena kehidupan. Karena itu pemahaman yang benar dan proporsional atas keadilan ini merupakan agenda besar untuk menyingkap misteri tujuan dan hikmah penciptaan.

Menurut Sayid Husain Muhammad Jafri, Keadilan layak menjadi bagian dari dari tata Negara, terutama karena dua alasan: *pertama,* keadilan merupakan

[32] Lihat pendapat ulama mengenai hisbah dan keharusan ijtihad dalam melakukannya dalam Jalaluddin al-Suyuthi. *Kontekstual Keharusan Berijtihad.* (Semarang: Toha Putra, 1999), h. 49-50.

[33] Jalaluddin al-Suyuthi. *Kontekstual,* h. 49-50.

salah satu syarat penting bagi Negara atau bentuk pemerintahan jika Negara atau pemerintahan tersebut mau berfungsi. *Kedua,* dalam Islam, bukan saja dalam kaitannya dengan Negara namun sebagai prinsip doktrin yang mendasar, keadilan sangat penting atau sentral posisinya. Salah satu sifat mendasar Tuhan dalam islam adalah sifat adil. Sifat ini tak terelakkan harus tercermin dalam setiap area kehidupan dan pranata manusia, di mana Negara merupakan area kehidupan dan pranata yang paling penting.[34]

Selain kedua hal itu patut pula ditambahkan alasan menetapkan keniscayaan keadilan sebagai suatu prinsip politik Islam, yakni:

1. Keadilan merupakan prinsip penting yang terkai erat dan menjadi fondasi pengamalan agama (ibadah) sebagai dimensi praktis ajaran Islam. Karena, tanpa keadilan, seluruh nilai baik dan buruk tidaklah berarti serta penyembahan tidaklah berguna.
2. Secara fitriah manusia senantiasa mendambakan keadilan dan menolak kezaliman. Dengan begitu ia menjadi acuan setiap tidakan dalam kehidupan manusia (tatanan masyarakat). Kita bisa bayangkan jika keadilan tidak ditegakkan dan kezaliman meraja lela, apa yang terjadi?
3. Keadilan merupakan salah satu dasar yang memiliki keterkaitan erat dengan *tauhid*, *al-ma'ad* (kebangkitan) dan misi kenabian (*An-Nubuwah*). Ketiganya merupakan fondasi Islam dalam hubungan personal, sosial, dan spiritual.

Masyarakat yang adil adalah masyarakat yang memberikan toleransi kepada individu untuk hidup dalam kedamaian dengan dirinya sendiri dan dengan yang lainnya. Individu yang adil adalah individu yang hidup dalam masyarakat yang adil, di mana ia hidup dengan kebenaran dan konsistensi, dan memberikan toleransi kepada orang lain supaya hidup di atas kebenaran dan konsistensi.[35]

Al-Quran secara tuntas menekankan pada penciptaan masyarakat yang adil dan egalitarian. Ia berulang-ulang mengingatkan orang-orang beriman agar bersikap adil, *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan."* (Q.S. An-Nahl: 90); *"Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka dengan adil,*

[34] Sayid Hossein Muhammad Jafri. *Moralitas Politik Islam.* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 65.

[35] Muhammad Said al-Asymawi. *Nalar Kritis Syariah.* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 182.

sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil." (Q.S. al-Maidah: 42) Ini berarti Allah jelas tidak akan memberikan dan merestui pemerintahan orang-orang tidak adil dan tiranik. Nabi Ibrahim yang di dalam al-Quran dianugerahi kepemimpinan untuk dirinya dan keturunannya (Q.S. al-Baqarah: 124), memperolehnya setelah menunaikan perintah Tuhan, dan janji kepemimpinan itu tidak berlaku bagi orang-orang yang zalim dan tiran. Dengan demikian, politik Islam, tidak mengizinkan memapankan ketidakadilan dan kekuasaan yang tiranik. *Dzulm* (penindasan) dikutuk dengan istilah-istilah yang keras, *"Betapa banyak kota yang telah dihancurkan karena penduduknya sangat zalim",* kata al-Quran.[36]

5. *Hurriyah* atau *Ikhtiyariyah* (Kebebasan)

Tidak ada yang lebih popular pada Negara yang menjajakan demokrasi kecuali teriakan kebebasan (*liberties*). Meskipun sebagai kajian ideologis keagamaan, persoalan keterpaksaan dan kebebasan (*jabr* dan *tafwidh*) bukanlah isu baru, melainkan telah melahirkan pembahasan-pembahasan panjang dan sistematis bahkan telah menghasilkan polarisasi mazhab teologis. Dalam sejarah Islam, misalnya, kita mengenal kelompok Jabariyah, Qadariyah, Muktazilah, Maturudiyah, Murjiah, Ahlus Sunnah, dan Syiah, yang dalam kitab-kitab teologi mereka dapat dipastikan membahas secara mendalam persoalan keterpaksaan dan kebebasan tersebut.

Namun, dalam kasus kontemporer dan hubungannya dengan sistem sosial-politik, isu kebebasan terfokus pada bentuk kebebasan individual dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Akan tetapi, begitu beragamnya makna kebebasan—diperkirakan mencapai 200 defenisi— sehingga sulit ditarik benang merahnya. Allamah Taqi Misbah Yazdi mengatakan:

> "Apabila dilakukan penelitian secara cermat terhadap berbagai artikel, buku, dan risalah yang mengupas tentang konsep kebebasan… niscaya kita akan menemukan tak ada konsep yang spesifik dan kesepakatan umum yang terkait dengan istilah ini di kalangan para pakar dan penulis.
>
> "Bila satu pihak mendeskripsikan istilah kebebasan dalam cara tertentu dan mengemukakan argumentasi tentangnya, maka pihak yang lain akan melakukan hal yang sama dengan menyuguhkan konsep yang berbeda perihalnya, seraya mengeritik defenisi terminologis yang dimekukan pihak

[36] Asghar Ali Engineer. *Islam dan Pembebasan.* (Yogyakarta: LKiS,1993), h. 23-24.

> pertama. Fenomena semacam ini sangat wajar. Namun demikian, adanya perbedaan (atau bahkan pertentangan) perspektif semacam ini, memungkinkan pemahaman terhadap sebuah problem sangat sulit dicapai."[37]

Dalam karyanya, *Freedom*, Allamah Yazdi menurunkan lima terminologi kebebasan yaitu :

1. Kebebasan sebagai kemandirian yakni manusia harus benar-benar mandiri, tidak berada di bawah pengaruh atau bergantung pada selainnya.
2. Kebebasan sebagai kehendak bebas (*free will*) yang bertentangan dengan keterpaksaan atau *predeterminisme* (hal-hal yang telah ditetapkan sebelumnya).
3. Kebebasan sebagai keterikatan minimal (tidak terikat) yang bertentangan dengan 'kepemilikan'.
4. Kebebasan sebagai lawan dari perbudakan, pemaksaan, atau menjadikan orang lain sebagai objek jual-beli untuk dijadikan budak.
5. Kebebaan dalam terminologi hukum dan politik yang berarti peniadaan hak manusia untuk berdaulat di hadapan yang lain. Artinya setiap manusia memiliki kedaulatan hakiki, sehingga tidak diperkenankan campur tangan orang lain dalam kehidupannya tanpa seizinnya.[38]

Jika ditelusuri, studi kontemporer telah terbagi pada dua kutub pemikiran akan posisi kebebasan, yakni pemikiran yang memandang kebebasan sebagai nilai kemutlakan, dan kebebasan dipandang sebagai bentuk yang senantiasa relative.

Pandangan-pandangan ini lebih meluas lagi, jika dikaitkan dengan posisi individual dan masyarakat. Apakah otonomisasi (kebebasan) itu lebih berpihak kepada individu atau kepada masyarakat? Jika kepentingan individu berhadapan dengan kepentingan masyarakat, mana yang harus dikorbankan?

Murtadha Muthahhari, telah mengkaji persoalan ini dengan ketajaman analisis filosofis yang khas plus nas-nash agama sebagai basis normativnya. Persoalan apakah masyarakat itu mesti dan berdiri sendiri? Muthahhari mengajukan empat pandangan yakni :

1. Kelompok yang memandang bahwa individu itu lebih dahulu, dan masyarakat terdiri atas individu-individu yang terjadi dari suatu sintesis bentukan

[37] M.T. Misbah Yazdi. *Freedom: Bebas Terpaksa atau Terpaksa Bebas.* (Jakarta: al-Huda, 2006), h. 12-13.
[38] Lihat M.T. Misbah Yazdi. *Freedom,* h. 14-25.

yang tidak sejati. Dengan demikian, maka keberadaan masyarakat tak mesti dan tak berdiri sendiri, tetapi dibentuk. Hanya keberadaan individu yang berdiri sendiri, hakiki, dan mesti. Jadi, walaupun kehidupan manusia dalam masyarakat berbentuk dan berwarna kolektif, toh anggota-anggota masyarakat tak melebur membentuk suatu senyawa sejati yang disebut 'masyarakat'.

2. Kelompok yang beranggapan bahwa masyarakat memiliki 'organ' primer dan sekunder yang semuanya saling berhubungan erat. Perubahan-perubahan apa pun pada salah satu lembaga ini—baik bersifat kebudayaan, keagamaan, keekonomian, kehukuman atau kependidikan—membawa perubahan pada lembaga-lembaga lain pula. Dengan demikian, kehidupan bermasyarakat merupakan suatu gejala yang bergantung pada mesin masyarakat. Tetapi, dalam proses ini, baik identitas perseorangan maupun identitas lembaga tak sepenuhnya terlebur dalam masyarakat sebagai keseluruhan. Jadi, karena keberadaan masyarakat bergantung pada individu-individu, maka keberadaan individulah yang sejati dan nyata.
3. Masyarakat merupakan suatu senyawa sejati. Tetapi, yang mengalami sintesis adalah jiwa, pikiran, kehendak serta hasrat. Sintesisnya bersifat kebudayaan, bukan kefisikan. Sintesis ini bersifat unik dank has, karena unsure-unsurnya saling mempengaruhi dan diubah oleh pengaruh timbale balik untuk mendapatkan suatu kepribadian baru, yaitu "jiwa kemasyarakatan". Namun, dalam sintesis masyarakat dan individu ini, meskipun terjadi suatu sintesis nyata, tetapi kejamakan perseorangannya tak berubah menjadi suatu ketunggalan. Ini berarti, baik individu maupun masyarakat adalah sejati.
4. Masyarakat merupakan suatu senyawa sejati dan mutlak yang lebih tinggi daripada senyawa alamiah. Menurut pandangan ini, kemasyarakatan mendahului kejiawaan manusia, sehingga jika manusia tak bermasyarakat, maka ia takkan berjiwa manusiawi. Jadi, yang ada hanyalah jiwa bersama, kesadaran bersama, perasaan bersama, kehendak bersama, dan 'diri' bersama.[39]

Bagi Muthahhari, pandangan ketigalah yang sahih, bahwa individu dan masyarakat sama-sama memiliki otonomisasi yang berhubungan secara erat. Meskipun masyarakat merupakan gabungan dari individu-individu, namun ia mempunyai hukum-hukum sendiri yang mengarahkan jalannya suatu sistem sosial.[40]

---

[39] Murtadha Muthahhari. *Masyarakat dan Sejarah*, terj. M. Hashem (Bandung: Mizan, 1990), h. 20-22.

[40] Murtadha Muthahhari. *Masyarakat,* h. 24.

Jika, analsisi Muthahhari ini kita adaptasi untuk menjelaskan sistem politik atau Negara, maka Negara yang salah satu elemen kuncinya adalah warga Negara (individu dan masyarakat), maka persoalan kebebasan individu dan masyarakat menjadi prioritas yang tidak dapat kita nafikan.

Pada dasarnya, masyarakat atau Negara tidak dapat memberikan kebebasan mutlak kepada setiap individu demi menjaga keharmonisan dan saling menghargai antar sesamanya. Sebab hal ini berarti menafikan tugas, kewajiban, dan tanggung jawab dari pundak manusia. Padahal, kebebasan secara sosial dan politis berkaitan erat dengan semua hal itu. Jadi, secara esensial manusia itu memang bebas, akan tetapi, hal itu memiliki konsekuensi bahwa manusia mesti memenuhi tugas, kewajiban, dan bertanggung jawab atas segala tindakanya.

Kebebasan tidak berarti bahwa ia melepaskan tugas dan kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya. Tugas dan kewajiban itu bukan hanya terhadap diri individunya, tetapi juga terhadap masyarakat, alam sekitar, dan tentu saja terhadap Penciptanya. Itu semua memberikan spirit suci dan nilai mulia bagi seluruh sikap dan tindakan manusia untuk merealisasikan cita-cita kemanusiaan dan juga keagamaan.

Pengembanan tugas dan kewajiban juga berjalin erat dengan kepemilikan atau hak. Beragam hak yang mesti dimiliki manusia baik secara individual, sosial, dan keagamaan, mulai dari hak alamiah, hak sipil, hak politik, hak hukum, dan lainnya. Semua hal itu, menjadi pemandu dalam perjalanan panjang dan perjuangan besar kehidupan manusia.

Kemudian, kebebasan juga sejajar dengan tanggung jawab. Sistem sosial dan politik yang tidak memberikan kebebasan individu, tidak pula berhak meminta tanggung jawab kepada setiap manusia. Sejauh mana batasan kebebasan diberikan kepada setuap individu, sejauh itu pula tuntutan tanggung jawab diberlakukan kepadanya.

Selain itu, berpegang pada hukum dan aturan yang disepakati serta penolakan atas tindakan kezaliman, maka kebebasan mutlak tertolak dalam Islam. Segala tindakan manusia, mestilah dipandu oleh hukum dan prosedur yang berlaku (dalam ini agama dan undang-undang negara), bukan pada keinginan-keinginan pribadi yang dipenuhi nafsu. Di sini demokrasi berperan penting, sebab dalam demokrasi ada kontrol yang kuat dari seluruh rakyat. Selain itu, persamaan di depan hukum, keterikatan pada undang-undang dan kesepakatan, kesejajaran eksekutif, legislative, dan yudikatif menjadikan para penguasa tidak dapat berbuat sesuka hatinya (otoriter dan totaliter).

Dengan demikian, *syura*, *ijma*, *ijtihad, al-adl,* dan *hurriyah,* merupakan konsep-konsep yang sangat penting bagi artikulasi demokrasi dalam Islam

dan dalam rangka menghadapi persoalan-persoalan global serta tuntutan-tuntutan masyarakat dewasa ini. Namun demikian, istilah-istilah tersebut sampai dengan saat sekarang masih sering diperdebatkan, sehingga membentuk persepsi Muslim mengenai demokrasi yang dapat dianggap sah dan layak dalam konteks keislaman. Namun terlepas dari perdebatan tersebut, prinsip-prinsip itu memberikan landasan yang efektif untuk memahami zona yang mempertemukan dan yang membedakan antara Islam dengan demokrasi di dunia kontemporer. Artikulasi-artikulasi yang diperdebatkan juga mencerminkan persoalan global yang lebih luas terhadap makna penting dan hakekat demokrasi dalam konteks kemajemukan budaya.[41]

Jadi, ketika demokrasi memiliki muatan makna positif inilah orang-orang Islam berbicara bahwa Islam itu demokratis. Oleh karena itu umatnya harus memperjuangkan demokratisasi. Menyebut Islam itu demokratis sebenarnya hanya untuk menyederhanakan perjuangan Islam yang terlalu panjang kalau disebut satu-persatu, seperti Islam itu memperjuangkan persamaan, keadilan, dan menuntut perdamaian. Untuk menyederhanakannya, dikatakan bahwa Islam itu demokratis.

Proses Kelima:
MENJAWAB KRITIKAN TEHADAP SYARIAT ISLAM

Kritik terhadap usaha menyandingkan Islam dan Demokrasi belum berakhir. Jika sebelumnya kritik diajukan kepada demokrasi, maka kini kritik dialamatkan pada ajaran-ajaran Islam yang dipandang tidak dapat dikompromikan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Para kritikus ini merasa keberatan atas masuknya syariat Islam dalam wilayah politik (demokrasi). Bagi mereka, agama dapat menghambat proses demokratisasi, dan beberapa ajaran Islam tidak relevan dengan nilai-nilai demokrasi. Kasus ini dijawab dengan lugas oleh para intelektual Muslim. Inilah tahap kelima proses penyandingan Islam dan demokrasi.

Tentang prinsip persamaan yang mendasari demokrasi, diajukan keberatan, bahwa Islam tidak memberikan kesamaan derajat semua manusia. Misalnya, komunitas non-Islam, yang dalam Islam harus menempati kedudukan yang berbeda dari kaum Muslim dengan dikenai kewajiban-kewajiban keuangan yang lebih berat dan pembatasan hak-hak sipil. Jawaban atas keberatan ini, menurut Enayat adalah bahwa tidak ada satu pun mazhab pemikiran politik

[41] Usman. *Titik,* h. 89.

egalitarian yang menyuguhkan persamaan yang mutlak, kecuali jika mazhab tersebut betul-betul utopis atau tidak punya niat untuk mencapai kekuasaan politik.[42]

Di zaman kita ini, lanjut Enayat, sistem pemerintahan demokratis yang manapun juga masih tetap melakukan diskriminasi, baik secara tersirat maupun tersurat. Tetapi tak satu pun dari pembatasan-pembatasan itu *an sich* yang mendiskualifikasi sistem-sistem politik tersebut dari sebutan "demokratis" yang diberikan oleh para pendukungnya. Yang terpenting adalah, apakah pembatasan (diskriminasi) tersebut bersifat permanen atau tidak? Kenyataanya, dalam syariat Islam, pembatasan-pembatasan atas non-muslim tidaklah bersifat permanen, karena orang-orang non-muslim selalu bisa memilih untuk masuk Islam dan dengan demikian mengatasi keterbatasan politik mereka.[43]

Lebih lanjut, tanpa proses transformasi pada nilai-nilai sosiologis masyarakat, menurut Enayat, nilai-nilai Islam tentang persamaan sangatlah jelas dan lugas daripada pandangan lainnya:

> "Islam… sangat tanggap terhadap sebagian dari prasyarat-prasyarat demokrasi yang sifatnya moral dan legal– yang berbeda dari prasyarat-prasyarat yang sifatnya sosiologis… (misalnya-*pen*), perbandingan antara konsep persamaan derajat dalam Islam dan pemikiran politik Barat klasik. Persamaan menurut Islam…tidaklah berprasyarat apa pun... (sedangkan-*pen*) bagi orang-orang Yunani hanya punya arti di dalam kerangka hukum… dalam kata-kata Hannah Arent, 'bukan karena (semua) manusia dilahirkan sama, tetapi sebaliknya, karena manusia pada fitrahnya *nomos* (departemen atau provinsi)nya akan menjadikan semua manusia sama. Persamaan hanya ada dalam bidang politik yang spesifik ini, di mana seorang bertemu dengan seseorang lainnya sebagai warga negara, bukan sebagai pribadi-pribadi.' Perbedaan antara konsep persamaan yang kuno ini dengan gagasan kita (adalah-*pen*) bahwa manusia diciptakan dan dilahirkan sama dan menjadi tidak sama oleh lembaga-lembaga sosial politik, yakni lembaga-lembaga buatan manusia."[44]

Selain itu, posisi kaum wanita juga mendapat sorotan tajam. Islam dipandang oleh para kritikus ini tidak memberikan kesamaan derajat antara pria dan wanita baik dalam urusan kekayaan (seperti warisan), maupun politik (seperti dilarangnya kepemimpinan perempuan), ataupun sosial (seperti pembatasan

[42] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 198-199.
[43] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 199.
[44] Hamid Enayat. *Reaksi*, h. 197.

pergaulan dan berpakaian), bahkan hukum dan kekeluargaan (seperti kesaksian, poligami dan perceraian). Pada semua kasus itu, perempuan mendapat posisi marjinal yang tersisihkan.

Sudah banyak ditulis buku untuk menjelaskan kasus-kasus di atas, baik yang melakukan pembelaan secara tradisional, rasional, atau juga kental dengan apologetic, maupun yang mencoba melakukan telaah ulang terhadap pandangan-pandangan ulama klasik untuk merumuskan konsep yang lebih bisa diterima dunia modern.[45] Uraian-uraian yang mereka lakukan ditujukan untuk membuktikan bahwa pada dasarnya Islam memandang laki-laki dan perempuan sederajat. Perbedaan yang dikemukakan Islam tak lebih hanya sebuah perbedaan fungsi dan berhubungan dengan segi-segi hukum lainnya yang mengatur kehidupan pria dan wanita dalam statusnya dalam rumah tangga, di masyarakat, atau di dunia politik. Selain itu, dalam hal ini Islam berpijak pada prinsip keadilan bukan prinsip sama rata (keadilan tidak selamanya bermakna sama rata).

Murad W. Hofmann, secara umum telah menjawab keberatan-keberatan di atas dari sudut pandang modernis dengan mengutip berbagai pandangan intelektual Islam.[46] Tentang kepemimpinan, Hofmann memberikan solusi dengan mengajukan pemerintahan Ratu Saba yang secara positif diberitakan al-Quran. Adapun mengenai hadits Nabi saw –jika hadits itu benar—yang tidak memandang baik kepemimpinan wanita, menurut Hofmann harus dipandang sebagai suatu yang bersifat informative dan bukan normative. Nyatanya, Benazir Bhutto (1988) dan Begum Khaleda Zia (1991), merupakan pemimpin perempuan yang dihasilkan Islam.[47]

Fathi Osman dan Hasan al-Turabi berpandangan perempuan Muslim diperbolehkan bekerja diluar rumah dan memegang jabatan publik, aktif dan terlibat dalam politik, memberi suara dalam pemilihan umum, mencalonkan diri, menjadi prajurit, anggota parlemen, atau hakim.[48]

---

[45] Lihat misalnya karya Murtadha Muthahhari. *Hak-Hak Wanita Dalam Islam.* (Jakarta: Lentera, 2000); Murtadha Muthahhari. *Wanita dan Hijab.* (Jakarta: Lentera, 2000); S.M. Khamenei. *Risalah Hak Asasi Wanita.* (Jakarta: al-Huda, 2004); Leila Ahmed. *Wanita dan Gender Dalam Islam.* (Jakarta: Lentera, 2000); Jawadi Amuli. *Keindahan dan Keagungan Wanita.* (Jakarta: al-Huda, 2006); Fatima Menissi. *Women and Islam: An Historical and Theological* Enquiry (Oxford: kali for Women, 1993); Fatima Mernissi. *Teras Terlarang.* (Bandung: Mizan, 1999); Muhammad Rasyid Ridha. *Huquq al-Nisa fi al-Islam;* J.J. Nasir. *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation.* (London: Graham and Trotman, 1994); Ali Hosein Hakeem. *et. al, Membela Perempuan* (Jakarta: al-Huda, 2005); Munawir Sadjali. *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997).

[46] Lihat Murad Wilfried Hofmann. *Bangkitnya Agama: Ber-Islam di Alaf Baru* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 137-162.

[47] Murad Wilfried Hofman. *Bangkitnya,* h. 129-130.

[48] Murad Wilfried Hofman. *Bangkitnya,* h. 157.

Tentang perceraian dalam beberapa hal, perempuan juga memiliki hak gugatan (*khulu*), dan dalam perspektif syiah perceraian mesti dilakukan di depan saksi sehingga laki-laki tidak bisa sembarangan memberlakukan hak cerai. Meskipun di dalam sunni saksi tidak berlaku, tetapi arbitrasi keluarga dan pertimbangan matang merupakan suatu prinsip yang disepakati semua mazhab-mazhab Islam.[49] Adapun soal warisan hal itu berhubungan erat dengan hukum lainnya yakni kewajiban mambayar mahar dan memberi nafkah bagi laki-laki.[50] Bahkan dalam beberapa kasus kita ketahui pembagian pria dan wanita adalah sama.[51]

Sedangkan tentang poligami sebenarnya tidak perlu dirisaukan, karena monogami tetap menjadi dasar dalam Islam baik secara normative maupun praktek. Al-Quran tetap memandang monogami lebih baik dari poligami sehingga diberikan batasan-batasan dan aturan-aturan yang ketat. Begitu pula faktanya, perkawinan monogami tetap merata di dunia Islam dari dulu hingga sekarang. Selain itu poligami sangat terkait dengan kondisi sosiologis dan perkembangan zaman.[52]

Dalam fiqih Islam, semua imam mazhab berpendapat wajib bagi wanita untuk menutup auratnya, dan hanya wajah, telapak tangan, dan ujung kaki yang boleh terlihat.[53] Namun, belakangan, sebahagian ulama dan intelektual kontemporer seperti Muhammad Asad, Fathi Osman, Hasan al-Turabi, Mustafa Asyur, Qurais Shihab, Nurcholis Madjid, hanya melihatnya sebagai anjuran saja. Kemudian jika dicermati, masalah pakaian dan pergaulan ini lebih pada persoalan menjaga sopan santun, ketenangan jiwa, memeprerat hubungan keluarga dan masyarakat, serta menjaga harga diri dan kehormatan wanita. Pakaian lebih menunjukkan identitas dan menjaga dari gangguan, sebab wanita rawan dari tindakan pelecehan dan fitnah, *"Supaya mereka lebih dikenal dan tidak diganggu"* (Q.S al-Ahzab: 59)*,* begitu frase al-Quran saat berbicara tentang pakaian wanita.[54]

Tentang kesaksian, perlu ditegaskan bahwa hal itu bukanlah hak melainkan tugas atau kewajiban, sehingga tidak ada kelebihannya secara kuantitas.[55]

---

[49] Murad Wilfried Hofman. *Bangkitnya,* h. 157-158; Murtadha Muthahhari. *Hak-Hak Wanita Dalam Islam.* (Jakarta: Lentera, 2000), h. 160-205.

[50] Lihat penjelasanya dalam Murtadha Muthahhari. *Hak-Hak,* h.121-157; Murad Wilfried Hofman. *Religion,* h. 158-159; S.M. Khamenei. *Risalah Hak Asasi Wanita.* (Jakarta: al-Huda, 2004), h. 92-94.

[51] Misalnya pembagian warisan atas ayah dan ibu atau kerabat dari pihak ibu yang meninggal.

[52] Murad Wilfried Hofmann, *Bangkitnya,* h. 145; Muthahhari, *Hak-Hak,* h. 206-261.

[53] Lihat Muhammad Jawad Mughniyah. *Fiqih Lima Mazhab.* (Jakarta: Lentera, 2000), h.

[54] Lihat Murtadha Muthahhari. *Wanita dan Hijab.* (Jakarta: Lentera, 2000), h.64-78. Murad Wilfried Hofmann. *Religion,* h.151.

[55] S.M. Khamenei. *Risalah,* h. 94.

Selain alasan-alasan yang bersifat psikologis –seperti wanita lebih emosional— kesaksian wanita juga bersifat sosiologis. Artinya, wanita dalam kondisi yang buta huruf, tidak terdidik dan kurang pergaulan, maka wajar diberi sistem yang ketat dalam persaksian.[56]

Lebih dari semua itu, agar posisi laki-laki dan perempuan dalam Islam lebih dipahami, Mohsen Araki menetapkan lima prinsip:[57]

1. Kesetaraan pria dan perempuan di hadapan Tuhan. Keduanya memiliki kesetaraan potensial, spiritual, dan juga intelektual.
2. Hak-hak yang sama dalam hubungannya dengan alam. Artinya, laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang setara untuk memakmurkan alam. Keduanya memiliki bagian setara dalam memanfaatkan dan memelihara alam.
3. Tempat perempuan dalam struktur social berada pada posisi sederajat. Keduanya memiliki tugas dan tanggungjawab serta hak-hak sosial yang sama.
4. Keberagaman dalam kesatuan dalam dunia ciptaan. Dalam hubungannya dengan laki-laki dan perempuan, prinsip ini mengakui adanya keragaman dan variasi, tetapi semua itu tetap dalam satu kesatuan dan berasal dari sumber yang saman.
5. Dunia penciptaan bersifat permanen dan sempurna meski beragam. Di dunia manusia baik laki-laki maupun perempuan memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing, karena itu keduanya saling membutuhkan dan saling menyempurnakan.

Keberatan lainnya adalah bahwa, penguasa Islam akan cenderung bersifat diktator dan otoriter, karena menganggap berkuasa atas nama Tuhan. Sedangkan demokrasi adalah sistem yang anti kediktatoran.

Jawabnya, jika yang dimaksud demokrasi adalah sistem pemerintahan yang bertolak belakang dengan kediktatoran, maka Islam sesuai dengan demokrasi karena di dalam Islam tidak ada tempat bagi pemerintahan semau sendiri oleh satu orang atau kelompok orang. Dasar dari semua keputusan dan tindakan dari suatu negara bukanlah keinginan atau kehendak individu, tapi adalah syari'at, yang merupakan kumpulan aturan-aturan yang digali dari al-Quran dan hadis. Syari'at hanyalah salah satu perwujudan dari hikmah Ilahi yang mengatur semua gejala di alam semesta, baik yang bersifat material ataupun

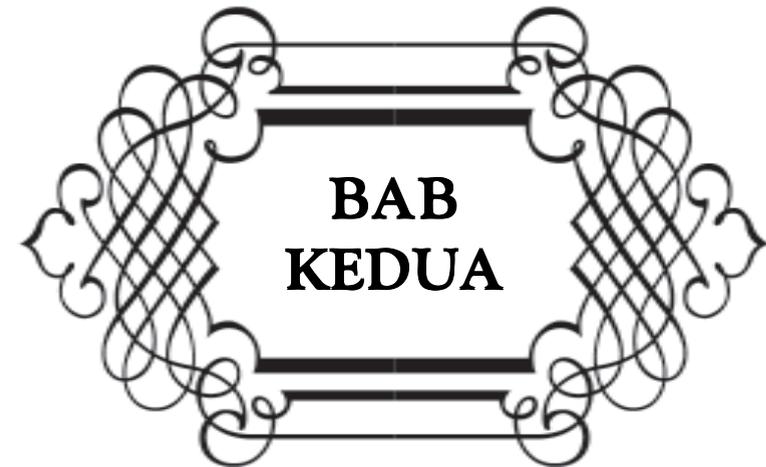
[56] Jeffrey Lang. *Struggling*, h. 224.
[57] Mohsen Araki. *Status Perempuan Dalam Pemikiran Islam.* dalam Ali Hosein Hakeem. *et. al, Membela Perempuan.* (Jakarta: al-Huda, 2005), h. 39-50.

spiritual, natural maupun sosial. Lagi pula, pada tingkat yang murni abstrak, semua itu bisa memenuhi pra-syarat lain dari demokrasi, yaitu pemerintahan berdasarkan hukum. Dengan menjunjung tinggi syari'at, menurut Hamid Enayat, Islam menguatkan perlunya pemerintahan yang didasarkan pada norma-norma dan pedoman-pedoman yang pasti, bukannya kehendak pribadi-pribadi.[58]

Selain itu, prinsip seleksi kepemimpinan dalam Islam sangatlah ketat, sehingga tidak memberikan peluang besar bagi berkuasanya kalangan despotic, zalim dan penindas. Syarat adanya pengetahuan akan syariat Islam (*alim*) dan sifat adil serta ketakwaan (*'adalah*) bagi pemimpin di dalam Islam, memberikan kendali yang sangat handal bagi kepribadiannya untuk menolak nafsu duniawiah dan kecenderungan bertindak zalim. Pemerintah yang diktator, otoriter, dan zalim, tidaklah mendapat tempat dalam Islam, dan tidak layak diikuti atau dipatuhi, bahkan pemerintahannya boleh dijatuhkan. Perjuangan Imam Husain melawan Yazid di masa klasik, dan Revolusi Islam di Iran pada masa modern membuktikan hal ini.

KESIMPULAN

Uraian-uraian di atas telah menunjukkan kepada kita bagaimana demokrasi dan Islam seoptimal mungkin untuk disandingkan demi harapan menciptakan Negara yang lebih baik dan bermartabat. Kelima tahapan atau proses yang dilakukan oleh para ahli pikir Muslim setidaknya bisa mengelaborasi silang pendapat tentang demokrasi dan Islam.

[58] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 200.

TELAAH TEOLOGIS DAN IDEOLOGIS WILAYAH AL-FAQIH

- TEOLOGI MAZHAB SYIAH
- IMAMAH DAN WILAYAH: LANDASAN TEOLOGIS DAN IDEOLOGIS WILAYAH *AL-FAQIH*
- WILAYAH *AL-FAQIH*: INTEGRASI TEOLOGI DAN POLITIK ISLAM
- ANTARA DEMOKRASI DAN WILAYAH *AL-FAQIH*

TEOLOGI MAZHAB SYIAH

SEKILAS SEJARAH SYIAH

Menurut kamus, kata syiah berarti para pengikut, partisan, sekelompok orang yang memperlihatkan kesamaan sikap atas suatu masalah atau suatu keyakinan yang mereka dukung dan bela. Akan tetapi, istilah itu kemudian sinonim dengan pengikut atau pendukung Imam Ali ibn Abi Thalib.[1] Selanjutnya, kata syiah dalam istilah teknis sehari-hari lebih banyak digunakan sebagai nama untuk menyebut kelompok Islam yang menjadi pengikut setia Ali bin Abi Thalib.

Ayatullah Sayyid Muhammad al-Musawi menyatakan bahwa kata syiah berarti pengikut dan pembela. al-Fairuzabadi di dalam *al-Qamus* menyebutkan kata *sya'a* dalam, *'syia'atur rajul'* berarti para pengikut dan pembela seseorang, dan dalam konteks tertentu berarti kelompok. Hal ini berlaku untuk satu orang, sekelompok orang, laki-laki dan perempuan. Namun, pada umumnya kata ini digunakan dalam arti setiap orang yang setia kepada Ali dan Ahlul Baitnya sehingga menjadi julukan khusus bagi mereka. Bentuk jamaknya adalah *asyya'* dan *syiya'*.[2]

Memang, persoalan krusial antara Syi'ah dan aliran lainnya adalah debat soal suksesi pasca wafatnya Nabi Muhammad Saw pada 632 M. Sebagai Nabi, Muhammad tidak dapat digantikan. Beliau dipandang oleh kaum Muslimin sebagai "*Penutup Para Nabi" (khatam al-nabiyin),* Nabi terakhir yang diutus oleh Allah Swt, yang membawa risalah sempurna yang berlaku secara universal bagi semua umat manusia.

---

[1] Seyyed Hossein Nasr. *et. al. Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* (Bandung: Mizan, 2003), h. 146 .

[2] Sayyid Muhammad al-Musawi. *Mazhab Syi'ah.* (Bandung: Muthahari Press, 2005), h. 53.

Muhammad bukan saja Nabi, namun juga negarawan, dia menjadi kepala negara Islam yang didirikan di kota Madinah, dan pemimpin seluruh Muslim di muka bumi. Ketika wafat, mayoritas pengikutnya berpendapat bahwa Nabi tidak menunjuk pengganti, karena itu umat bebas menunjuk penggantinya. Namun sebagian sahabat tidak setuju. Mereka mengatakan bahwa penggantinya haruslah *Ahlu al-Bait* (keluarga Nabi), yaitu Ali, sepupu Muhammad dan suami Fatimah sehingga mereka disebut syiah Ali.[3]

Perkataan syiah di dalam al-Quran disebut sebanyak empat kali dalam arti golongan atau kelompok. Satu kali dalam Q.S. Maryam: 69; dua kali dalam Q.S. al-Qasas: 15; dan satu kali dalam Q.S. As-Saffat: 83, sebabagi berikut:

> "*Kemudian pasti akan Kami tarik dari tiap-tiap golongan (syiiatin) siapa diantara mereka yang sangat durhaka kepada Tuhan yang Maha Pemurah*" (Q.S. Maryam: 69).
>
> "*Dan Musa masuk ke kota (Memphis) ketika penduduknya sedang lengah, maka didapatinya dalam kota itu dua orang laki-laki yang berkelahi; yang seorang dari golonganya (syiatihi) (Bani Israil) dan seorang (lagi) dari musuhnya (kaum firaun). Maka orang yang dari golongannya (syiatihi) meminta pertolongan kepadanya untuk mengalahkan orang yang dari musuhnya, lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu*." (Q.S. al-Qasas: 15).
>
> "*Dan sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk golongannya* (*syiatihi*) Nuh. (Q.S. as-Saffat: 83).

Begitu pula di dalam hadits-hadits Nabi Muhammad saaw. istilah syiah telah digunakan untuk menegaskan pengikut Imam Ali bin Abi Thalib, diantaranya adalah, "*Syiah Ali adalah orang-orang yang beroleh kemenangan*". hadis ini dan hadis-hadis semisalnya diriwayatkan oleh para ulama Ahlu al-Sunnah dalam kitab-kitab mereka.[4] Hadis lainnya dengan sanad dari Ibnu Abbas bahwa ketika turun ayat yang mulia '*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh mereka itu adalah sebaik-baik makhluk*' (Q.S. al-Bayyinah/98: 7), Rasulullah Saw bersabda, "*Wahai Ali, itu adalah engkau dan syiahmu*. *Engkau dan syiahmu akan datang pada hari kiamat dalam keadaan ridha dan diridhai*".[5]

[3] Khalid Ibrahim Jindan. *Teori-Teori Politik Islam.* (Surabaya; Risalah Gusti, 1999), h. 8.
[4] Lihat Zakariya Barakat Darwisy. *Syiah Ali bin Abi Thalib fi Ahadits Ahl al-Sunnah* (Kul al-Huquq Mahfuzhah, 2006), h.9-39.
[5] Zakaria Barakat Darwisy. *Syiah,* h. 10.

Salah satu ulama terkemuka Ahl al-Sunnah, Jalaluddin al-Suyuti dalam tafsir *al-Durr al-Mantsur* meriwayatkan dari Jabir bin Abdullah al-Anshari bahwa ia berkata; kami berada bersama Rasulullah Saaw, tiba-tiba Ali bin Abi Thalib datang. Maka Nabi Saw bersabda, "*Demi diriku dalam kekuasaanNya, orang ini dan syiahnya adalah orang-orang yang beroleh kemenangan pada hari kiamat." Kemudian turun ayat 'sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh mereka itu adalah sebaik-baik makhluk'* (Q.S. al-Bayyinah/98:7)".[6] Zakariya Barkat Darwisy, telah mengumpulkan 40 riwayat tentang syiah dalam kitabnya yang berjudul "*Syiah Ali bin Abi Thalib fi Ahadits Ahl al-Sunnah*".

Dalam *Muqaddimah*-nya, Ibnu Khaldun memberikan definisi berikut:

> Menurut para ahli hukum (*faqih*) dan teolog spekulatif (*mutakallimin*), baik pada masa kini maupun pada masa lalu, syiah adalah istilah yang menggambarkan para pengikut Ali, anak keturunannya (semoga Allah melimpahkan keselamatan atas mereka) dan mazhab pemikiran mereka. Mereka (para pengikut Imam Ali), dalam hal ini, sepakat bahwa imamah bukan jabatan publik yang dapat diserahkan kepada umat (komunitas Muslim). Memilih siapa yang bakal menjadi imam bukanlah wewenang mereka. Ini adalah tiang agama dan pondasi Islam. bukan hak preogratif seorang rasul untuk melalaikannya atau mendelegasikan (tanggung jawab) memilih Imam kepada umat. Adalah suatu keharusan bahwa ia (Nabi) menunjuk Imam, yang maksum dan berakhlak sempurna.[7]

Kemunculan syiah, dalam studi para ahli ataupun sejarawan aliran-aliran dalam Islam tidaklah satu pandangan. Sebagian mengatakan bahwa syiah lahir sesaat setelah Nabi Muhammad Saaw berpulang ke *rahmatullah*, tepatnya ketika terjadi perebutan kekuasaan antara kaum Muhajirin dan Ansar di balai pertemuan Saqifah Bani Sa'idah. Akan tetapi, sejarawan yang lain berpendapat bahwa syiah lahir pada masa kekhalifahan Usman bin Affan berakhir (35 H/ 656 M), atau pada awal kepemimpinan Ali bin Abi Thalib. Pendapat lain lagi menyatakan bahwa syiah lahir bersamaan dengan Khawarij, yakni setelah kekalahan diplomatik Ali dari Mu'awiyah.[8] Selain itu ada juga yang berpendapat, bahwa syiah muncul setelah peristiwa Karbala yang mengakibatkan syahidnya cucu kesayangan Rasul, Imam Husain as.[9] Namun, terdapat pula penegasan bahwa

[6] Sayid Muhammad al-Musawi. *Mazhab*, h. 56-57.
[7] Sayid Muhammad al-Musawi. *Mazhab*, h. 57.
[8] Taufik Abdullah. *et. al. Ensiklopedi Tematis Dunia Islam jilid III.* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 344 dan lihat Muhammad Abu Zahrah. *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah.* (Kairo; Ma'had al-Dirasah al-Islamiyah, tt), h. 53.

syiah telah ada sejak masa kehidupan Rasulullah saaw. Para pemikir syiah, *ittifaq* pada pendapat yang terakhir ini sesuai dengan hadits-hadits yang disebutkan di atas.

Muhammad Baqir as-Sadr, ulama besar syiah, menegaskan bahwa, golongan syiah telah hadir di tengah-tengah masyarakat Islam sejak masa hidup Rasul yang beranggotakan orang-orang Muslim yang secara praktis telah mematuhi dengan mutlak konsep ketetapan Ali bin Abi Thalib sebagai pemimpin setelah Rasul. Kelompok ini muncul kepermukan setelah sikap protes dan menolak keputusan sidang darurat Saqifah Bani Saidah yang juga berarti membekukan kepemimpinan Ali dan memberikannya pada orang lain.[10]

Lepas dari perbedaan pendapat itu, sepeninggal Nabi Muhammad Saaw. telah tampak keretakan dalam tubuh kaum Muslim dalam melihat siapa yang lebih pantas menjadi *khalifah*. Satu kelompok cenderung memandang kaum Anshar yang berhak atas kepemimpinan umat, sedangkan kaum muhajirin menegaskan hak itu ada pada mereka. Dari kalangan *muhajirin* ini, ada yang menganggap khalifah mesti dari Bani Quraisy, atau lebih sempit lagi dari Bani Hasym. Dari Bani Hasym ini yang berhak adalah Ali bin Abi Thalib untuk menjadi khalifah dari pada yang lainnya. Dari sahabat yang mendukung Ali terdapat nama-nama Ammar bin Yasir, Miqdad, Abu Zar al-Giffari, Salman al-Farisi, Jabir bin Abdullah, dan Abdullah bin Zubair, serta lainnya. Para sahabat yang mendukung Ali inilah yang dipandang sebagai pelopor gerakan syiah.[11] Jadi, keyakinan mendasar seluruh kaum syiah adalah bahwa yang berhak penuh melanjutkan kedudukan Nabi Muhammad saaw. sebagai pemimpin seluruh umat Islam adalah sepupu sekaligus menantunya yaitu Ali bin Abi Thalib.

Sebagaimana diketahui secara luas, Ali bin Abi Thalib, seperti halnya Nabi, berasal dari suku Arab Quraisy dan termasuk anggota Bani Hasyim. Ali terkait dengan Islam sejak awal mulanya, dalam sejarah, dia dianggap sebagai remaja Islam yang pertama, kalau tidak dapat dikatakan sebagai *muallaf* pertama. Seorang pria yang sigap bertindak dengan keberanian yang luar biasa, selalu siap untuk bertarung dalam duel sebelum perang yang sesungguhnya dimulai, namun pada saat yang sama, dia adalah orang beriman yang rendah hati dan selalu mengedepankan akal sehat. Tak diragukan lagi, Ali benar-benar mendekati gambaran ideal manusia sempurna (*al-insan al-kamil*).[12]

---

[9] Lihat Philip K. Hitti. *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 237.
[10] Muhammad Baqir as-Sadr. *Kemelut Kepemimpinan Setelah Rasul.* (Jakarta: Yayasan as-Sajjad, 1990), h. 62.
[11] Muhammad Baqir as-Sadr. *Kemelut,* h. 62.
[12] Murad W. Hofmann. *Menengok Kembali Islam Kita.* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 136.

Namun, pada faktanya, pelanjut efektif Nabi Muhammad saaw pada 632 M dengan gelar *khalifah*[13] (pengganti atau wakil) adalah Abu Bakar, kemudian disusul dua khalifah lainnya, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan. Akhirnya, Ali menjadi khalifah keempat pada 656 M dan memerintah hingga terbunuh pada 21 ramadhan 661 M.

Syiah memandang bahwa yang berhak penuh melanjutkan kepemimpinan Imam Ali adalah anaknya, Imam Hasan, namun dikarenakan situasi dan kondisi yang tidak memungkinkan, akhirnya Imam Hasan pensiun dari kegiatan politik melalui penandatanganan perjanjian dengan Muawiyah bin Abu Sufyan. Sepuluh tahun kemudian, Muawiyah melanggar perjanjian yang dibuatnya, karena secara otoriter mengangkat anaknya, Yazid menjadi khalifah. Yazid yang dikenal memiliki temperamen jauh dari sosok pemimpin, mendatangkan reaksi keras dari Imam Husain.

Muawiyah yang pernah melakukan manipulasi politik pada peristiwa perang Shiffin dengan Imam Ali bin Abi Thalib, dan memaksa Imam Hasan untuk berdamai dengan menyerahkan *kekhalifahan* kepadanya, kini mengulangi manipulasi politiknya dengan melakukan pelanggaran lagi saat menobatkan Yazid anaknya sebagai putera mahkota untuk menggantikan dirinya sebagai *khalifah*. Inilah awal pergeseran paradigma politik Islam, dari jabatan yang berkualitas keilahian-kemanusiaan menjadi jatah yang turun temurun hanya berdasarkan hubungan ke-darahan tanpa memandang kualitas kemanusiaan (monarki).

Hal ini mengindikasikan akan kepiawaian Muawiyah terhadap kondisi sosial dan politik yang sedang berkembang, yang mana demi mempertahankan bergulirnya kekuasaan di tangan keluarganya, maka Muawiyah melakukan pem-*baiat*-an secara paksa dan lobi-lobi politik yang licik untuk menyematkan jabatan khalifah kepada Yazid.

Yazid yang terkenal keburukan watak dan perilakunya, jelas tidak memiliki kelayakan untuk menduduki jabatan *khalifah*, dan Muawiyah menyadari hal itu. Ia tahu betul, jika menyerahkan pemilihan *khalifah* kepada rakyat, jelas Yazid tidak memiliki peluang untuk merebutnya. Sebab itu, Muawiyah melakukan manuver politik dengan mendahului pengangkatan Yazid selagi ia masih berkuasa sehingga dapat menekan siapa pun yang tidak menyetujuinya. Dan hal itu memang terjadi.

---

[13] Kata *khalifah,* yang bentuk pluralnya *khulafa'* dan *khala'if,* yang berasal dari kata *khalafa* berarti pengganti, yaitu seseorang yang menggantikan tempat orang lain dalam beberapa persoalan. Belakangan dimaknai sebagai kepala negara atau pemimpin tertinggi umat Islam sebagai pengganti Rasulullah Saw. Lihat Taufik Abdullah. *et. al. Ensiklopedi,* h. 204-206.

Kepemimpinan Yazid mendapat tantangan dari berbagai kalangan, namun berhasil diredam dengan berbagai tekanan, ancaman, penyiksaan, pembunuhan atau bayaran. Sebagai taktik awalnya ia mengangkat dan memerintahkan para gubernurnya untuk meminta *bai'at* (sumpah setia) di setiap daerah kekuasaannya. Meminta *bai'at* kepada para sahabat-sahabat Nabi, seperti Ibnu Abbas, Abdullah bin Zubair, Ibnu Umar, Abdurrahman bin Abu Bakar dan terutama Husain bin Ali, cucunda Rasulullah saw. Akan tetapi, ia mendapat hambatan dari Husain bin Ali yang tidak mau membai'atnya. Bagi Yazid, *bai'at* yang diberikan oleh kaum muslimin kepadanya tidaklah berarti tanpa restu cucu Nabi saw tersebut. Terlebih lagi ada indikasi bahwa Imam Husain akan melakukan propaganda politik dan pemberontakan untuk menumbangkan kekuasaan Yazid.

Menyikapi kondisi ini, Yazid mengambil jalan ekstrim dengan mengutus tentaranya untuk memaksa Imam Husain ber-*bai'at* dan jika tidak mau juga, agar ia dibunuh. Akhirnya, tragedi yang pernah diramalkan Nabi Muhammad saw, benar-benar terjadi. Di sebuah padang sahara yang bernama Karbala di Irak, Imam Husain dan keluarganya serta sekelompok kecil sahabatnya (sekitar 72 orang) dalam keadaan lapar dan dahaga diserang dan dipenggal kepalanya untuk dihadiahkan kepada Yazid. Peristiwa ini terjadi pada tanggal 10 muharram 61 H (680 M), sehingga disebut dengan *yaum al-asyura* (hari kesepuluh).

Peristiwa syahidnya Imam Husein ini, sebagaimana diyakini, hingga kini masih tetap diperingati setiap tahun oleh pengikut syiah dan menjadi sebuah peringatan besar di seluruh dunia dengan mengobarkan emosi-emosi keagamaan di kalangan masyarakat syiah. Dengan demikian, peristiwa tragis ini telah diimplementasikan syiah menjadi sebuah dasar ideologis yang disebut dengan *syahadah.*[14]

Menurut Hamid Enayat, ditinjau dari segi politik, mengenang drama kesyahidan tersebut penting karena dua alasan :

Pertama, Husein adalah satu-satunya imam syiah dua belas Imam (*syiah itsna asy'ariah*) yang tewas sebagai konsekuensi penggabungan gugatannya atas Kekhalifahan dengan pemberontakan bersenjata. Kesebelas imam lainnya, ada yang memperoleh kedudukan politik melalui prosedur konstitusional yang lazim, ada yang membuat perjanjian perdamaian dengan penguasa zamannya

[14] *Syahadah* diilhami oleh perjuangan Imam Husain di Karbala yang memperjuangkan keadilan dan tegaknya aturan agama. Dalam perspektif syiah, peristiwa syahidnya Imam Husein di Karbala pada 10 Muharram 61 H/680 M, menempati posisi historis yang sangat penting seperti halnya pelantikan Imam Ali bin Abi Thalib sebagai penerus kepemimpinan Nabi di Ghadir Khum. Bahkan, kebangkitan Imam Husain melawan tirani ini menjadi basis ideologi syiah lainnya yaitu *amar ma'ruf nahi munkar* dan *jihad fi sabilillah*.

dan ada yang menutup diri dalam kehidupan kesalehan. Sementara imam terakhir (Imam Mahdi), mengalami kegaiban tanpa terlebih dahulu memperlihatkan pilihan dari berbagai alternatif tindakan yang ditempuh oleh para pendahulunya tersebut.

Kedua, unsur kesyahidan dalam drama tersebut jelas memiliki daya tarik yang kuat bagi semua gerakan syiah yang menentang tatanan yang telah mapan. Jadi, Husein adalah satu-satunya imam yang tragedinya bisa menjadi unsur positif dalam mitologi setiap kelompok syiah yang militan dan tertindas dalam mazhab dua belas imam (*itsna 'asyariyah*).[15]

Pemikir kontemporer syiah, Sayid Husain Muhammad Jafri, mengemukakan suatu paparan mengesankan, di mana ia memandang penunjukan Abu Bakar pada 632 untuk menduduki tempat Ali sebagai suatu pilihan atas calon yang semata-mata manusia yang lebih disukai dari pada calon yang kepadanya orang dapat menyandarkan dirinya pada ilham Ilahi yang telah diberikan kepada keluarga besar Muhammad saaw. Senada dengan itu, ia melihat kekhalifahan Bani Umayyah, khususnya saat Yazid sebagai khalifah sebagai suatu penegasan kembali konservatisme Arab menentang aksi 'Islam Muhammad yang progresif'. Tidak masuk akal bagi seorang cucu Nabi untuk mengakui Yazid yang sekuler itu sebagai *khalifah*. Dalam rangka menjawab reaksi ini terhadap aksi Islam, Husein menyiapkan strateginya. Dalam pandangannya ia memiliki hak, berdasarkan keturunan dan kedudukannya, untuk membimbing masyarakatnya dan membangkitkan kehormatan mereka. Namun jika hak ini ditentang, ia rela dan sadar bahwa kekuatan senjata semata tidak akan menyelamatkan aksi dan kesadaran Islam. Maka, ia memutuskan bahwa hal ini hanya dapat dicapai melalui pengorbanan dan penderitaan. Jadi kematian (*syahadah*) Husein merupakan kematian seorang yang rela berkorban demi tujuan yang lebih tinggi, tanpa peduli kepada segala risiko.[16]

Terbukti, pasca syahidnya Imam Husain, terjadi pergolakan besar kaum muslimin, yang ingin meruntuhkan kekhalifahan Yazid, baik secara sembunyi maupun terang-terangan. Gerakan *at-Tawwabun* (orang-orang yang bertaubat) yang dikomandoi oleh sahabat-sahabat Imam Ali seperti Sulaiman bin Shurad al-Khuzai, al-Musayab bin Najabah al-Fazari, Abdullah bin Sa'ad bin Nufail al-Azdi, Abdullah bin Walin at-Taimi, dan Rifaah bin Syaddad al-Bajali, telah memberikan warna baru bagi gerakan syiah di Kufah dan memberikan inspirasi besar bagi aktivitas politik syiah selanjutnya.[17]

[15] Hamid Enayat. *Reaksi Politik Sunni-Syi'ah.* (Bandung: Pustaka, 1988), h. 280-281.
[16] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas.* Terj. Taufiq Adnan Amal. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 260-261.
[17] Lihat Sayid Husain Muhammad Jafri. *Dari Saqifah Sampai Imamah.* (Bandung: Mizan, 1995), h. 301-316.

Begitulah, akhirnya dalam sejarahnya, komunitas syiah menjadi komunitas pinggiran yang senantiasa ditindas dalam setiap pergantian rezim kekuasaan. Karenanya, menyikapi perkembangan politik yang tiranis dan tidak menguntungkan ini, umat syiah itsna 'asyariyah, selain menekankan ideologi *syahadah*, juga mengembangkan doktrin *gaybah* (kegaiban)[18] dan secara khusus *taqiyah* (menyembunyikan kebenaran demi kewaspadaan dan demi mencegah kesia-siaan).[19] Ketiga prinsip ini terbukti berhasil dimainkan oleh penganut *Syi'ah Itsna Asyariyah* dalam perjalanannya sebagai salah satu mazhab dalam Islam.

Taqiyah merupakan prinsip pemeliharaan diri dan keimanan dari tindakan kejam para penguasa. Secara teoritis, sebenarnya *taqiyah* ini diakui keberadaanya oleh kaum sunni,[20] namun dalam bentuk praktisnya lebih banyak dilakukan oleh kaum syiah. Pendirian syiah mengenai perlunya *taqi'yyah* ini didasarkan pada pertimbangan akal sehat, yakni saran untuk berhati-hati di pihak minoritas yang tertindas.

Dalam sebagian besar sejarahnya kaum syiah merupakan minoritas di tengah-tengah masyarakat Islam dunia, dan hampir selamanya hidup di bawah rezim yang memusuhi mereka, maka satu-satunya jalan bijaksana yang mesti

---

[18] *Gaibah* maksudnya adalah keyakinan tentang gaibnya Imam ke-12 (Imam Muhammad al-Mahdi afs.) dan akan muncul kembali ke dunia untuk menegakkan kepemimpinan yang adil. Inspirasi konsep ini mengukuhkan semangat umat syiah untuk senantiasa dinamis dan progressif dalam perjuangan meniti kehidupan dan membentuk peradaban Islam sembari menunggu kemunculan Imam Mahdi.

[19] Secara etimologi*, taqiyah* berasal dari akar kata *waqa, yaqi* dalam bahasa Arab, yang berarti melindungi atau menjaga diri. Dari akar kata yang sama ini juga berasal kata *taqwa* (kesalehan atau takut kepada Allah). Dari sini maka *taqiyah* yang dianut syiah adalah menyembunyikan atau menutupi keimanan, keyakinan, pemikiran, perasaan, pendapat, dan strategi, ketika terancam bahaya demi menyelamatkan diri dari penganiayaan. Keyakinan *taqi'yyah* ini didasarkan dalil *aqli* dan *naqli.* Akal sehat menyarankan untuk berhati-hati jika terjadi bahaya dan penindasan. Secara *naqliyah* ayat Alquran telah menyetujui prinsip *taqiyah* seperti Q.S. Ali Imran: 28*;* An-Nahl: 106; al-Mukmin: 28. Lihat Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 271-272. Ja'far Subhani. *Ma'a al-Syi'ah al-Imamiyah fi 'Aqa'idihim.* (Mu'awiniyatu Syu'uni al-Ta'lim wa al-Buhuts al-Islamiyah, 1413 H)„ h. 76-96.

[20] Misalnya, Jalaluddin al-Suyuti dalam kitab tafsirnya *al-Dur al-Mantsur* meriwayatkan pendapat Ibnu Abbas tentang Q.S. Ali Imran: 28 sebagai berikut: "*Taqiyah* hanya diucapkan dengan lidah saja: orang yang telah dipaksa menyatakan sesuatu yang membuat murka Allah swt, tetapi hatinya tetap beriman, maka (ucapannya itu) tidak akan merugikannya; karena taqiyah hanya diucapkan dengan lidah saja." Begitu juga Abu Bakar al-Razi dalam *Ahkam al-Quran* membenarkan tindakan *taqiyah* apabila seseorang takut jika hidup atau anggota tubuhnya terancam bahaya. Qatadah juga mengatakan seseorang boleh mengucapkan kata-kata ketidakberiman saat *taqiyah* wajib dilakukan. Banyak lagi pendapat-pendapat lain yang senada dan menyatakan *taqiyah* sebagai bagian dari ajaran Islam yang penting. Lihat Tim Penerbit al-Huda. Peny. *Antologi Islam.* (Jakarta: al-Huda, 2005), h.758-764.

mereka tempuh adalah menghindar dari tindakan-tindakan yang akan menghadapkan diri mereka pada resiko pemusnahan dikarenakan mempertahankan keyakinan-keyakinan mereka secara terang-terangan, meskipun mereka tidak pernah meninggalkan misi untuk menggenjot kesadaran kaum Muslim dengan jalan memberontak terhadap penguasa-penguasa yang tidak saleh (zalim).

Pengabsahan sikap *taqiyah* mendapat legitimasi dari al-Quran dan hadits dan sebagian sahabat telah melakukannya di zaman Nabi saw seperti Ammar bin Yasir. Ada tiga ayat al-Quran di bawah ini yang meligitimasi *taqiyah*:

a. *"Janganlah hendaknya orang-orang yang beriman mengutamakan orang-orang kafir dari pada orang-orang yang beriman untuk dijadikan teman dan pelindung; barang siapa yang berbuat demikian, mereka tidak akan memperoleh pertolongan dari Allah, kecuali* (jika hal itu dilakukan) *untuk melindungi diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Tetapi Allah memperingatkan kamu, karena kepada-Nya-lah kamu akan kembali.* (Q.S. Ali Imran: 28). Ayat ini merupakan peringatan umum kepada kaum beriman untuk tidak mengutamakan orang-orang kafir daripada orang-orang beriman sebagai teman dan pelindung. Namun, jika ada keterpaksaan dan penindasan, kaum muslimin diperkenankan melakukan hal itu sebagai siasat dan pemeliharaan diri.

b. *"Barang siapa yang kafir kepada Allah sesudah beriman, maka ia akan mendapat murka Tuhan dan azab yang besar, kecuali jika dia dipaksa, sedangkan hatinya tetap beriman dengan mantap"* (Q.S. An-Nahl: 106). Ayat ini mengecualikan dari hukuman Tuhan, orang-orang yang menampakkan kekafiran setalah menyatakan beriman, karena ancaman atau paksaan.

c. *"Ketika Fir'aun, Haman dan Qarun memerintahkan untuk membunuh para pengikut Musa, "seorang Mukmin dari kalangan keluarga Fir'aun yang merahasiakan keimanannya" mempertanyakan bijaksananya membunuh seseorang hanya karena keyakinannya"* (Q.S. al-Mukmin: 28). Ayat terakhir ini, adalah bagian dari kisah Nabi Musa dengan Fir'aun, yang mana dalam keluarga Fir'aun—yaitu istrinya—ternyata adalah orang yang beriman. Namun istrinya tersebut menyembunyikan keimanannya dari Fir'aun untuk menjaga diri dan keluarganya.

Selain ayat di atas, banyak hadits-hadits atau ucapan para imam, yang menguatkan keharusan ber-*taqi'yyah,* bahkan sampai-sampai mengidentikkannya dengan esensi agama. Imam Ja'far Shadiq berkata: *"Barang siapa yang tidak*

melakukan taqi'yyah, berarti tidak beragama". Dan ia juga berkata : "*Taqi'yyah adalah ciri agamaku dan agama nenek moyangku".*[21]

Dengan menggunakan sikap *taqiyah* disamping *syahadah* dan *ghaibah* ini, komunitas dapat bertahan dari segala ancaman dan tindak kekerasan dari berbagai pemerintahan tirani yang mewarnai sejarah *kekhilafahan* Islam. Bahkan dalam beberapa babakan sejarah, komunitas syiah berhasil pula mendirikan kekhalifahan yang besar dan berpengaruh seperti kekhalifahan Fatimiyah di Mesir, dan Safawi di Persia hingga Republik Islam di Iran sekarang ini yang secara formal berhasil menjadikan syiah dan *wilayah al-faqih* sebagai dasar negaranya.

Menariknya, dengan, ragam suka dukanya, maju mundurnya, maka perkembangan syiah lebih mengarah pada aktivitas intelektual sehingga dapat mengurangi tekanan politis dari para penguasa. Ini terlihat melalui peranan Imam kelima syiah, Muhammad al-Baqir dan Imam keenam, Ja'far Shadiq, yang secara peluang memiliki kesempatan besar mengukuhkan dasar-dasar syiah, sehingga sampai saat ini selain dengan sebutan mazhab syiah, komunitas pengikut *ahlul bait* ini dikenal juga sebagai Mazhab Ja'fari. Sederetan intelektual Islam dunia, sepanjang sejarahnya, didominasi oleh non-Arab dan sebahagian besarnya juga bermazhab syiah. Pengakuan akan karya besar kaum syiah terhadap dimensi intelektual ini disepakati oleh para peneliti dengan menyatakan secara tegas bahwa dalam sejarah Islam tidak pernah terjadi kevakuman tradisi keilmuan, jika di wilayah sunni pernah ada masa suram intelektualisme maka hal itu tidak terjadi di wilayah syiah.

SEKTE-SEKTE TERBESAR SYIAH

Dalam sejarah teologi Islam (ilmu kalam), dikenal banyak mazhab kalam diantaranya Qadariyah, Jabariyah, Muktazilah, Khawarij, Murjiah, Maturudiyah, Asy'ariyah, ahl al-sunnah, dan syiah. Namun, pada saat ini, semuanya nyaris hilang kecuali ahl al-sunnah dan syiah, sehingga disebutkan, jika pada saat ini, jika seseorang bukan kelompok syiah maka ia adalah kelompok ahl al-sunnah.

Meskipun begitu, bukan berarti legitimasi ini menunjukkan persoalan sekte dalam Islam telah selesai. Jika kita telusuri, jejak-jejak peninggal kekayaan khazanah Islam yang terpolarisasi dalam beragam mazhab masih meninggalkan bekas dalam kehidupan kaum muslimin saat ini, baik disadari maupun tidak.

[21] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 271-272, dan lihat; Ja'far Syubhani. *Ma'a al-Syi'ah,* h. 76-96; Tim al-Huda. *Antologi,* h. 774.

Ahl al-sunnah misalnya, menurut sejarahnya merupakan jejak baru dari sekte asy'ariyah dan maturudiyah.

Syiah, sebagai salah satu sekte dalam Islam, juga tidak lepas dari hukum ini. Dalam perjalanan karirnya ia terbag-bagi menjadi beragam sub mazhab. Dalam hal ini, para ahli sejarah tidak sependapat dalam menghitung jumlahnya. Tetapi, pada umumnya, syi'ah dapat dibagi atas beberapa golongan besar, yaitu Ismailiyah, Zaidiyyah, dan *Imam*iyah (*Itsna 'Asyariyah*).[22]

1. Syiah Ismailiyah

Syi'ah Ismailiyah, merupakan komunitas yang memisahkan diri dari mayoritas Syi'ah karena perbedaan di sekitar identitas imam ketujuh. Sebahagian kaum Syi'ah mempercayai bahwa imam keenam, Ja'far al-Shadiq, telah memilih puteranya, Ismail berdasarkan ilham dari Tuhan menjadi Imam ketujuh. Akan tetapi, Ismail meninggal ketika bapaknya masih hidup. Berikutnya, Imam Musa al-Kazim dipilih sebagai Imam ketujuh, tetapi sejumlah orang di dalam masyarakat Syi'ah menolak untuk menerima penganugerahan itu dan tetap berpandangan bahwa Ismail adalah Imam ketujuh bagi mereka sehingga mereka dinamakan kelompok Ismailiyah.

Selama beberapa waktu, Imam-Imam mereka tidak muncul secara terbuka sampai tiba-tiba pada abad ke-10, penganut Ismailiyah muncul di Tunisia dan menyatakan diri mereka sebagai penguasa dan mereka terus memperluas kekuasaannya sampai ke Mesir dan hampir ke seluruh Negara Afrika Utara lainnya, bahkan sampai ke Suriah. Mereka bahkan mampu mendirikan Kekhalifahan Fathimiyyah yang menyaingi dan menentang Kekhalifahan Sunni, Abbasiyyah, yang beribukota di Baghdad. Kekhalifahan Fathimiyyah menjadikan Kairo sebagai ibu kota dan membangun kota itu sehingga menjadi pusat ilmu dan seni. Universitas Al-Azhar, yang telah berumur ratusan tahun dan sekarang menjadi institusi pendidikan paling penting bagi kaum Sunni di seluruh dunia, didirikan oleh Kekhalifahan Fathimiyah yang pemimpinnya merupakan para Imam kaum Syi'ah Ismailiyah.[23]

[22] Taufik Abdullah. *et. al. Ensiklopedi,* h. 345-346. Informasi lebih lengkap tentang sekte-sekte dalam Syi'ah baca; Abu Hasan Isma'il al-Asy'ari, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Teologi Islam.* (Bandung: Pustaka Setia, 1998); al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* (Kairo, 1961); Syeikh Ja'far Subhani, *Buhuts fi al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Islamiyah, 1991).

[23] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan.* (Bandung; Mizan, 2003), h. 88-89.

Ismailiyah Fathimiyah menggambarkan bentuk paling moderat dari kaum Ismailiyah, tetapi setelah itu muncul gerakan-gerakan Ismailiyah yang lebih radikal. Pada awalnya, khalifah Fathimiyah, Mustanshir Billah, memindahkan mahkota *Imamah* dari puteranya yang lebih tua, Nizar, kepada puteranya yang lebih muda, Musta'li. Sesaat setelah kematiannya pada 1094 M, sebagian kaum Ismailiyah mengikuti Nizar dan sebagian yang lain mengikuti Musta'li. Pengikut Musta'li atau *Musta'liyah*, melanjutkan ajaran moderat Imam Fathimiyah sebelumnya, sedangkan pengikut Nizar menjadi kelompok radikal.

Di Iran, kaum Nizariyah membangun berbagai kota pertahanan atau benteng di atas gunung-gunung dan yang paling terkenal di antaranya adalah Alamut. Seorang Ismailiyah Persia, Hasan Shabbah, memegang peranan penting dalam pembangunan benteng-benteng itu dan dalam penyebaran tujuan-tujuan kaum Nizariyah. Pada 1164 M, Imam Ismailiyah saat itu, Hasan, memproklamasikan suatu "kebangkitan besar" dan menegaskan bahwa mulai saat itu kaum Ismailiyah hanya mementingkan aspek spiritual dan esoteris dari Islam dan mengesampingkan masalah-masalah yang bersifat legal-formal. Golongan Ismailiyah Nizariyah kemudian menjadi suatu kekuatan radikal dan revolusioner sampai akhirnya mereka dikalahkan oleh tentara Mongol.

Diberitakan bahwa penganut Ismailiyah, yang bertekad mengorbankan hidup mereka sebagai syahid atau dikenal dengan *fada'iyan,* selalu membunuh kaum Sunni penentang mereka yang melakukan penekanan terhadap mereka. Kata-kata bahasa Inggris *assassin* ternyata kemungkinan besar berasal dari Hasan, tetapi sebagian sarjana Barat berpendapat berasal dari *hasyis,* sesuatu yang diperintahkan oleh musuh harus dilakukan calon korban sebelum musuh tersebut melakukan aksi pembunuhan.[24]

Karakter revolusioner Ismailiyah padam setelah invasi Mongol abad ke-13 M, dan di Persia sendiri, kebanyakan kaum Ismailiyah melakukan gerakan bawah tanah. Dalam pada itu, kaum Musta'aliyah berkembang di Yaman. Selain kedua golongan tersebut, terdapat golongan ketiga Ismailiyah, yang telah bermukim di Sindh dan Gujarat, India, sejak awal sejarah Islam dan telah banyak memasukkan penganut Hindu ke dalam Ismailiyah. Kelompok tersebut belakangan terpecah dan kelompok mayoritasnya kemudian dinamakan dengan *Sat Panth* atau jalan yang benar. Cabang Ismailiyah ini terlihat sangat eklektif dalam mempraktikkan ajarannya dan memasukkan banyak ajaran-ajaran Hindu. Syair keagamaan mereka, disebut *Ginan,* memiliki bait-bait yang di dalamnya

[24] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart,* h. 89-90.

figur-figur utama dalam Islam, seperti Ali, dibandingkan dan bahkan digelari dengan berbagai nama para dewa Hindu.

Mulai abad ke-19 M, cabang Ismailiyah Persia dan Yaman atau di sebut *Tayyibiyah* juga berkembang di India, terutama disebabkan oleh migrasi yang dilakukan Aga Khan terbagi dua, Aga Khaniyyah dan Bohras, di mana pengikut dari kedua cabang tersebut terpusat di India dan sebagian kecil lainnya di Pakistan. Masyarakat Isma'iliyah juga dapat ditemukan di Asia Tengah, Persia, Suriah, Sudan, Afrika Timur, dan di Kanada, di mana mereka merupakan pindahan dari Afrika Timur setelah terjadinya tragedi politik pada kurun waktu 1960-an dan 1970-an.[25]

Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa tidak ada orang luar Ismailiyah yang mengetahui persis jumlah kaum Syi'ah Ismailiyah, walaupun, disebabkan *Imam* mereka tidak gaib dan berfungsi sebagai pemimpin di tengah-tengah masyarakat, mereka terorganisasi dengan baik dan memiliki jaringan global yang kuat yang merangkul seluruh anggotanya. Walaupun jumlah mereka jelas lebih kecil dibanding pengikut Syi'ah Itsna 'Asyariyah, Syi'ah Ismailiyah telah memberikan sumbangan yang sangat besar dalam keseluruhan sejarah Islam secara intelektual, seni, dan politik dan terlepas dari jumlah mereka yang kecil, mereka telah mengambil tempat yang sangat penting dalam spektrum Islam.[26]

2. Syiah Zaidiyah

Syi'ah Zaidiyah adalah pengikut Zaid bin Ali bin Husein bin Ali. Menurut kelompok ini, yang berhak menjadi khalifah sesudah Ali Zainal Abidin al-Sajjad (imam keempat) ialah puteranya yang bernama Zaid, yang kemudian menjadi imam kelima.

Zaid bin Ali berencana ingin melakukan penyerangan dan pemberontakan pada dinasti Umayyah. Imam Muhammad al-Baqir (imam kelima mazhab syiah itsna asyariyah) yang juga anak dari Imam Ali Zanal Abidin tidak menyetujui pergerakan Zaid, karena hanya akan mendatangkan celaka dan kerugian, serta mengorbankan masyarakat dengan sia-sia.

Namun, tanpa menghiraukan nasehat Imam Muhamad al-Baqir, pada tahun 121 H, Zaid melakukan pemberontakan terhadap Khalifah Bani Umaiyah, Hisyam bin Abdul Malik. Ketika terjadi peperangan di Kufah, pasukannya

[25] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart*, h. 90-91.
[26] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart,* h. 90-91.

mengalami kekalahan dan ia sendiri syahid di dalam peperangan tersebut. Kemudian anaknya yang bernama Yahya menggantikan keududukannya, dan melakukan pemberontakan juga terhadap Walid bin Yazid. Selanjutnya kepemimpinan syiah zaidiyah terus berlanjut di bawah kepemimpinan Muhammad bin Abdullah dan Ibrahim bin Abdullah.

Setelah mereka terbunuh, Zaidiyah menjalani masa-masa kritis yang hampir menyebabkan kelompok ini punah. Pada tahun 250-320 H., Nashir Uthrush, salah seorang anak cucu saudara Zaid bin Ali, mengadakan pemberontakan terhadap penguasa Khurasan. Karena dikejar-kejar oleh pihak penguasa yang berusaha untuk membunuhnya, ia melarikan diri ke Mazandaran yang hingga saat itu penduduknya belum memeluk agama Islam. Setelah 13 tahun bertabligh, ia akhirnya dapat mengislamkan mayoritas penduduk Mazandaran dan menjadikan mereka penganut mazhab Syi'ah Zaidiyah. Dengan bantuan mereka, ia dapat menaklukkan Thabaristan dan daerah itu menjadi pusat bagi kegiatan Syi'ah Zaidiyah.

Kelompok ini menghadirkan bentuk moderat Syi'ah dan berbeda dengan Ismailiyah. Mereka tidak semata-mata mementingkan dimensi esoteris agama dan meninggalkan aspek eksoterisnya. Pada abad ke-10 M, kelompok Zaidiyah memiliki banyak pengikut di Persia dan Arab bagian timur, tetapi berangsur-angsur mereka pindah ke Yaman, yang akhirnya mereka mengisi setengah dari jumlah penduduk negara tersebut dan menjadi penguasa selama ribuan tahun sampai pada 1962 menyusul penyerangan Mesir ke Yaman. Kaum Zaidiyah memiliki mazhab fiqih dan teologi sendiri, begitu juga teori politik, yang menyebutkan bahwa siapa saja yang taat beragama, berilmu pengetahuan, dapat mempertahankan negara dan memelihara perdamaian dan keagamaan, dapat diangkat menjadi Imam dan pemimpin.[27] Syi'ah Zaidiyah menggabungkan dua ajaran dalam mazhabnya. Dalam bidang *ushuluddin* ia menganut paham Mu'tazilah dan dalam bidang *furu'uddin* ia menganut paham Hanafiah.

3. Syiah Itsna Asyariyah (Syiah Dua Belas Imam)

Adapun *Syi'ah Isna 'Asyariyah* atau *Imam*iyah meyakini bahwa imam ada dua belas orang dan silsilah Imam tersebut berlanjut dari keturunan Imam Husain. Secara berurutan, *Imam-Imam* Syiah yang dua belas orang adalah, Ali bin Abi Thalib (23 SH - 40 H/ 579-661 M), Hasan bin Ali (3-50 H/624-670 M), Husein bin Ali (4-61 H/ 625-680 M), Ali Zain al-Abidin bin Husein (38-95 H/ 658-713 M), Muhammad al-Baqir (57-114 H/ 676-732 M), Ja'far

[27] Seyyed Hossein Nasr. *The Heart,* h. 91.

as-Sadiq (83 -148 H/ 702- 765 M), Musa al-Kazim (128-183 H/ 745-799 M), Ali al-Rida (148-203 H/ 765-818 M), Muhammad al-Jawwad (195-220 H/ 811-835 M), Ali al-Hadi (212-254 H/ 828-868 M), Hasan al-Askari (232-260 H/ 846-873 M), dan Muhammad al-Mahdi al-Muntazar (lahir 255 H/869 M).[28]

Imam kedua belas, Muhammad al-Mahdi, dipercaya oleh kalangan syiah diberikan Tuhan kehidupan panjang sampai akhir dunia, tapi mengalami kegaiban. Akan tetapi, ia tetap menjadi pemimpin dan dapat muncul atau memperlihatkan diri kepada orang-orang yang memiliki kondisi spiritual tertentu. Imam Mahdi akan muncul secara terbuka sebelum akhir dunia (kiamat), yaitu ketika dunia dipenuhi dengan kezaliman dan penindasan, sehingga kemunculannya untuk membangun kembali keadilan dan perdamaian di muka bumi serta menegakkan janji-janji ilahi.

Persoalan kemunculan Imam Mahdi ini, sebenarnya bukanlah khas dan milik syiah saja. Golongan Sunni juga memiliki ajaran tersebut. Bedanya, kaum syiah mengklaim telah mengetahui siapa Imam Mahdi itu, yakni keturunan dari Imam Hasan al-Askari, yang telah dilahirkan ke dunia, hanya saja mengalami kegaiban dalam waktu yang tidak diketahui. Sedangkan kaum Sunni hanya membayangkan suatu figur dengan nama Mahdi akan muncul pada masa yang mereka tidak tahu kapan terjadi, dan keturunan siapa?

Karena merupakan sekte terbesar dan sekaligus yang memiliki kesistematisan sebuah mazhab, maka uraian tentang syiah di dalam duku ini semua merujuk pada syiah itsna asyariah (syiah dua belas imam).

PRINSIP-PRINSIP AJARAN SYIAH

Pokok-pokok ajaran Syi'ah disamping berbeda dengan sunni, juga banyak memiliki kesamaan. Dalam akidah misalnya, syiah meyakini keesaan Tuhan, kenabian, dan hari akhir. Sebahagian peneliti memandang bahwa dalam bidang teologi kaum Syi'ah banyak sepaham bahkan meniru Mu'tazilah.[29] Namun, ini adalah kesimpulan yang tergesa-gesa dan tidak akurat, karena bagaimanapun,

[28] Lihat riwayat hidup mereka masing-masing dalam Syaikh al-Mufid. *Sejarah Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib dan Para Imam Ahlul Bait Nabi Saw.* (Jakarta: Lentera, 2007)

[29] Misalnya, menurut Harun Nasution, ada tiga hal yang melatarbelakangi adanya persamaan itu. *Pertama*, muktazilah dan syi'ah pernah bekerja sama melawan Ahl al-Sunnah. *Kedua*, aliran syiah yang lebih bersifat gerakan politik pada waktu itu belum memiliki paham teologi yang mandiri. *Ketiga*, pemikiran kaum syi'ah berhubungan erat dengan pemikiran filsafat yang melatih berpikir rasional; demikian pula halnya dengan kalam Muktazilah. Taufik Abdullah, *et. al, Ensiklopedi,* jilid III, h. 344-345. Pandangan ini kurang tepat seperti dijelaskan di atas.

seperti dijelaskan sebelumnya, bahwa syiah merupakan mazhab yang tertua dan lahir sebelum muktazilah.

Seperti mazhab lainnya, Syiah meyakini prinsip-prinsip dasar (*ushuluddin*) dalam Islam yakni ketuhanan (*Tauhid*), kenabian (al-*Nubuwah*), dan hari akhir (*al-Maad*). Sebagai tambahannya yang khas syiah memasukkan keadilan (*al-Adl*) dan kapemimpinan (*al-imamah*) sebagai bagian dari prinsip-prinsip ajarannya.

Dalam tauhid syiah meyakini bahwa Allah tidak merupakan *jism,* substansi, atau tubuh, tidak berbentuk, tidak terikat dengan ruang dan waktu. Dia adalah esa dari segala sisinya baik dari sisi zat, sifat maupun perbuatannya (*tauhid zat, tauhid sifat, dan af'al*) serta tidak ada sesuatupun yang menyerupai-Nya. Dia tidak beranak dan tidak diperanakan, Dia memiliki sifat-sifat yang sempurna, seperti *Qudrah* (Maha Kuasa)*, Iradah* (Maha Berkehendak)*, Hayat* (Maha Hidup)*, Alim* (Maha Berilmu), *Sami'* (Maha Mendengar), *Bashir* (Maha Melihat), serta sifat-sifat sempurna lainnya. Dan terhadap semua sifat-sifat tersebut diyakini oleh syiah bukanlah sesuatu yang lain yang ditambahkan kepada zat-Nya, melainkan identik dengan zat-Nya itu sendiri.

Syiah juga meyakini bahwa Allah Maha Adil, karenanya, Dia akan menghukum siapa yang berdosa dan mengganjar siapa yang berpahala. Dengan prinsip keadilan ini, syiah meyakini bahwa Allah tidak akan menzalimi makhluk-Nya, merampas hak seseorang, bahkan Allah senantiasa mencurahkan karunia-Nya kepada setiap makhluk sesuai dengan ketentuan alam yang berpijak di atas kebijaksanaan-Nya. Keadilan juga menjadi prinsip kebertanggungjawaban manusia di hadapan Allah swt. Artinya, melalui takdir Allah, manusia diberikan kebebasan oleh Allah, sehingga harus bertanggung jawab atas segala tindakannya, dan akan mendapatkan pahala atau dosa atas tindakannya tersebut.

Dalam hal kenabian syiah memegang teguh keyakinan bahwa Allah swt telah mengirim utusan-Nya sebagai Nabi dan Rasul untuk menyampaikan dan menjelaskan syariat Allah swt. Para Nabi itu seluruhnya bersifat maksum (terpelihara dari dosa) dan memiliki berbagai mukjizat. Nabi pertama yang di utus oleh Allah swt. adalah Nabi Adam as. dan yang terakhir adalah Nabi Muhammad saaw. Syiah meyakini secara bulat, bahwa pintu kenabian telah tetutup setelah Nabi Muhammad saw, karenanya beliau disebut dengan *khatam al-nabiyin* (penutup para nabi) dan membawa agama Islam yang sempurna. Pengakuan kenabian dalam syiah juga memberikan konsekuensi bahwa Nabi telah menerima berbagai wahyu dari Allah swt. melalui malaikat-Nya, dan wahyu-wahyu tersebut dihimpun dalam sebuah kitab yang bernama al-Quran. Kitab al-Quran merupakan kitab paling sempurna yang diturunkan Allah serta Allah akan menjaganya dari segala jenis perubahan. Ini berarti syiah meyakini bahwa al-Quran yang ada di hadapan kita, sama persis dengan yang ada di hadapan Rasulullah saaw, tanpa ada pengurangan ataupun penambahan di dalamnya.

Hanya saja syiah meyakini bahwa pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. kepemimpinan berlanjut dengan diangkatnya Imam Ali bin Abi Thalib as. oleh nabi sebagai penggantinya. Bukan hanya Imam Ali bin Abi Thalib, syiah juga meyakini sebelas Imam keturunan Imam Ali bin Abi Thalib sebagai pemimpin atau imam yang telah digariskan Allah melalui rasul-Nya. Inilah yang disebut dengan prinsip *imamah*. Para imam tersebut mendapatkan kemuliaan dari Allah dan merupakan manusia-manusia terbaik sepanjang zaman yang harus ditaati sebagaimana kaum muslimin menaati Nabi Muhammad saw.

Terakhir, syiah meyakini bahwa setelah akhir dunia (kiamat), manusia akan dikumpulkan dan dibangkitkan oleh Allah di alam akhirat untuk bertanggungjawab atas segala tindakannya di dunia semasa hidupnya. Jika manusia memiliki amal ibadah yang baik maka Allah akan mengganjarnya dengan surga, dan sebaliknya, jika amalnya buruk, maka Allah akan menghukumnya dengan neraka. Syiah mengakui segala prosesi ke alam akhirat seperti kematian, alam kubur atau alam *barzakh, shirat*, *mizan*, penerimaan buku catatan, dan prosesi lainnya, yang semuanya di bawah kekuasaan Allah.

Dalam ibadah, syiah meyakini kewajiban salat lima waktu, zakat, puasa ramadhan, dan naik haji ke *Baitullah* di Mekah. Hanya saja ada kewajiban mengeluarkan *khumus* (seperlima bagian) bagi kelebihan harta kekayaan yang dimiliki oleh penganut syiah. Jika terjadi perbedaan dalam cabang-cabangnya (*furuiyyah*), hal itu adalah keniscayaan yang berlaku dalam tradisi Islam itu sendiri. Dalam bidang hadis, pada dasarnya pandangan syiah sama dengan sunni, yaitu diambil dari kata-kata Rasulullah yang diucapkan untuk pengembangan dan penjelas dalam masalah agama dalam Islam, bedanya, syiah menganggap bahwa ajaran yang diterima dari Imam maksum juga dianggap sunnah.[30] Dalam bidang fiqh merujuk pada Mazhab Ja'fari yang dibangsakan kepada Imam Ja'far al-Shadiq, Imam keenam Syiah.[31]

---

[30] Ali Miskini. *Sunnah Dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni.* dalam Jurnal Studi-studi Islam Al-'Ibrah, Vol. 1 No. 2, h. 81.

[31] Mazhab di sini tidak sama dengan pemakaian istilah mazhab dalam fiqih Sunni. Mazhab dalam pandangan Sunni menunjuk pada kumpulan *ijtihad* imam-imam mazhab. Namun, istilah *mazhab Ja'fari* bukanlah mencerminkan kumpulan pendapat atau hasil *ijtihad* Imam Ja'far al-Shadiq. Sebab dalam pandangan syiah, Imam Ja'far al-Shadiq, dan kesebelas Imam lainnya, bukan seorang mujtahid, tapi imam maksum yang memiliki otoritas penetapan atau pembuatan hukum. Lihat Umar Shahab. *Sebuah Pengantar.* dalam Muhammad Jawad Mughniyah. *Fiqih Ja'fari.* (Jakarta: Lentera, 1995), h. vii.

IMAMAH DAN WILAYAH:
LANDASAN TEOLOGIS DAN IDEOLOGIS WILAYAH *AL-FAQIH*

Membincangkan *Wilayah al-Faqih* (*vilayat-e faqih)* tidak bisa terlepas dari konsep *Imamah* dan *wilayah. Imamah* dan *wilayah* adalah konsep kepemimpinan yang diyakini oleh umat syiah. Mayoritas syiah terdapat di Iran (Persia). Iran lewat perjuangan Ayatullah Khomeini telah menjadikan konsep Wilayah al-*Faqih* sebagai konstitusi negaranya setelah revolusi 1979. Karenanya, sebelum membahas fokus kajian ini, penulis terlebih dahulu menguraikan konsep *Imamah* dan *wilayah* tersebut sebagai faktor perumusan wilayah al-*faqih*.

MAKNA IMAMAH

Imamah merupakan bahasa Arab yang berakar dari kata *imam.* Kata *imam*[1] sendiri berasal dari kata "*amma"* yang berarti "menjadi ikutan". Kata *imam* berarti

[1] Gelar yang paralel dengan *imam* adalah *amir* dan *khalifah*. Pada awal pemerintahan Islam, masa Rasulullah Saw dan *Khulafaar-Rasyidun,* penguasa daerah disebut *amil* (pekerja pemerintah, gubernur) sinonim dengan *amir.* Kata *amir* berasal dari akar kata *amr* yang berarti "perintah". *Amir* bermakna "yang memerintah", kemudian makna ini berkembang sehingga berarti "pemimpin". Selama pemerintahan Islam di Madinah, para komandan divisi militer disebut *Amir*, yaitu *amir al-jaisy* atau *amir al-jund.* Para gubernur yang mulanya adalah pemimpin militer yang menaklukkan daerah, juga disebut *Amir*. Tugas utama *amir* pada mulanya adalah penguasa daerah, yaitu pengelola administrasi politik, pengumpul pajak, dan pemimpin agama. kemudian pada masa pasca Rasulullah Saw, tugas amir bertambah meliputi memimpin ekpedisi militer, menandatangani perjanjian damai, memelihara keamanan taklukan Islam, membangun mesjid, menjadi Imam salat Jumat, mengurus administrasi

"pemimpin atau contoh yang harus diikuti, atau yang mendahului". Orang yang menjadi pemimpin harus selalu di depan untuk diteladani sebagai contoh dan ikutan. Kedudukan *imam* sama dengan penanggung jawab urusan umat.[2]

Dalam al-Quran, kata *imam* (bentuk tunggal) dipergunakan sebanyak 7 kali, dan kata *a'immah* (bentuk plural) 5 kali dengan arti dan maksud yang bervariasi sesuai dengan penggunaanya. Bisa bermakna jalan umum (Q.S. *Yasin*/36: 12); pedoman (Q.S. Hud/11: 7); ikut (Q.S. al-Furqan: 74); dan petunjuk (Q.S. al-Ahqaf/46: 12). Begitu pula dalam makna pemimpin, kata ini merujuk pada banyak konteks, seperti pemimpin yang akan dipanggil Tuhan bersama umatnya untuk mempertanggungjawabkan amal perbuatan mereka (Q.S. al-Isra/17: 71); pemimpin orang-orang kafir (Q.S. at-Taubah/9: 12); pemimpin spiritual atau para rasul yang dibekali wahyu untuk mengajak manusia mengerjakan kebajikan, mendirikan salat, menunaikan zakat, yaitu Nabi Ibrahim, Ishaq dan Ya'qub (Q.S. al-Anbiya/21: 73); pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum ataupun dalam arti negatif (Q.S. al-Qasas/28: 5 dan 41); dan pemimpin yang memberi petunjuk berdasarkan perintah Allah Swt (Q.S. as-Sajadah/32: 24).[3]

Ungkapan-ungkapan tersebut menunjukkan bahwa kata *imam* yang berarti pemimpin, bisa digunakan untuk beberapa maksud, yaitu pemimpin dalam arti negatif yang mengajak manusia kepada perbuatan maksiat, pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum, dan pemimpin yang bersifat khusus yakni pemimpin spiritual.

Kata *imam* yang berarti pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum bisa digunakan untuk sebutan pemimpin pemerintahan atau pemimpin politik (sekuler), dan bisa pula untuk pemimpin agama. Sedangkan dalam arti pemimpin yang bersifat khusus, yakni sebagai pemimpin spiritual, bisa saja berimplikasi politik karena dipengaruhi oleh tuntutan keadaan. Karena, pada kenyataannya, upaya melaksanakan ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat dalam ajaran Islam, tidak hanya menyangkut pribadi tapi juga kehidupan kolektif, sebab itu, urusan seorang *imam* bisa berdimensi politis.

Nabi Muhammad saaw. misalnya, pada awalnya lebih berfungsi sebagai nabi dan rasul dalam makna sempit, yakni pemimpin spiritual yang menerima wahyu untuk disampaikan kepada umat manusia. Kemudian, dalam perkembangan

pengadilan, dan bertanggung jawab kepada khalifah di Madinah. Pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, makna *amir* hampir sama dengan masa Rasulullah Saw. Taufik Abdullah. *et. al., Ensiklopedi Tematis Dunia Islam jilid III.* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 204-206.

[2] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 204-206.

[3] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 205.

berikutnya, pada periode Madinah, kedudukan beliau mulai bersifat politis, sebab beliau juga melaksanakan tugas politik dan pemerintahan sebagai pemimpin atau kepala negara bagi masyarakat Madinah.[4]

Secara istilah, *imam* adalah seorang yang memegang jabatan umum dalam urusan agama dan juga urusan dunia sekaligus.[5] Dengan demikian Islam tidak mengenal pemisahan mutlak agama dan negara, dunia dan akhirat, mesjid dan istana, atau ulama dan politikus. Inilah yang menjadikan penganut syiah, tidak hanya memandang para imam sebagai pengajar agama, tetapi juga sebagai pengatur segala urusan umat yang berhubungan dengan pranata-pranata sosial, politik, keamanan, ekonomi, budaya, dan seluruh kebutuhan interaksi umat lainya.

PENETAPAN IMAMAH SEBAGAI USHULUDDIN

Salah satu perbedaan pokok yang mendasar antara sunni dan syiah adalah keyakinan tentang *imamah*, yaitu bahwa Allah swt melalui lisan Nabi-Nya telah mengangkat orang-orang yang memiliki kualitas tinggi untuk menjadi pemimpin umat setelah wafatnya Nabi Muhammad saaw.

Keyakinan pada posisi imamah ini begitu mendasar dalam mazhab syiah imamiyah, sehingga dijadikan salah satu prinsip agama (*ushuluddin*), selain keyakinan pada ketuhanan (tauhid), keadilan (*al-adl*), kenabian (*an-nubuwah*), dan hari kebangkitan (*al-ma'ad*). Sehingga secara sederhana dapat dikatakan, seseorang dapat disebut sebagai penganut syiah jika ia mempercayai adanya imam yang dipilih Nabi saaw, yang secara formal berhak penuh melanjutkan kedudukan menggantikan Nabi Muhammad sebagai Imam seluruh umat, yang dalam keyakinan syiah, orang yang dipilih nabi tersebut adalah Ali bin Abi Thalib, kerabat dan menantu beliau.

Sebagai dasar pikirnya, syiah meyakini bahwa kebijaksanaan Tuhan (*al-hikmah al-ilahiah*) menuntut perlunya pengutusan para rasul untuk membimbing umat manusia. Demikian pula mengenai *imamah,* yakni bahwa kebijaksanaan Tuhan juga menuntut perlunya kehadiran seorang imam sesudah meninggalnya seorang rasul guna terus dapat membimbing umat manusia dan memelihara kemurnian ajaran para nabi dan agama Ilahi dari penyimpangan dan perubahan. Selain itu, untuk menerangkan kebutuhan-kebutuhan zaman dan menyeru

[4] Taufik Abdullah. et.*al. Ensiklopedi,* h. 205.
[5] Taufik Abdullah. et.*al. Ensiklopedi,* h. 205.

umat manusia ke jalan serta pelaksanaan ajaran para nabi. Tanpa itu, tujuan penciptaan, yaitu kesempurnaan dan kebahagiaan, *al-takamul wa al-sa'adah,* sulit dicapai, karena tidak ada yang membimbing, sehingga umat manusia tidak tentu arah dan ajaran para nabi menjadi sia-sia.[6]

Hal ini juga berdasar pada wahyu ilahi. Misalnya, di dalam al-Quran, Allah berfirman bahwa manusia diperintahkan untuk bergabung dengan orang-orang yang takwa dan benar, "*Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan bergabunglah bersama orang-orang yang benar*" (QS. Al-Taubah: 119).

Ayat ini tidak berlaku untuk satu masa saja, tapi untuk seluruh zaman. Seruan agar orang-orang beriman bergabung dalam barisan orang-orang benar, *al-shadiqin,* pertanda adanya imam maksum yang harus diikuti pada setiap zaman, sebagaimana disebutkan oleh banyak mufassir sunni dan syiah terhadap makna ayat ini.[7]

KRITERIA IMAMAH: *ISHMAH* DAN *ILMU*

Imam yang menggantikan Nabi Saw bukanlah sembarang orang, tetapi harus memiliki sejumlah sifat yang dimiliki Nabi Saw. oleh karena itu, persyaratan menjadi Imam tidak cukup harus seorang Quraisy, seperti yang diyakini sahabat ketika itu, tetapi harus pula memiliki syarat-syarat lain, yaitu '*ismah* (kemampuan menjaga diri dari dosa walau sekecil apa pun) dan *ilm* (ilmu yang sempurna).[8] Dalam hal ini, berdasarkan pada nas-nas yang shahih, syiah menegaskan bahwa

[6] Pembahasan mengenai imamah dengan dalil-dalil rasional banyak di bahas dalam kitab-kitab kalam syiah. Begitu pula dengan dalil-dalil *naqliyah* yang bersumber dari al-Quran maupun hadits Nabi Muhammad saaw dan dikomparasikan dengan berbagai argumen mazhab sunni. Lihat misalnya, al-Kulaini, *Ushul al-Kafi.* (Beirut: Muassasah al-a'lami li al-mathbuat, 2005). Abdul Husain Ahmad al-Amini al-Najafi. *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab Jilid I.* (Beirut: Muassasah al-a'lami lil mathbuat, 1994). Syaikh Abdullah Hasan, *Munazarah fil Imamah.*
[7] Tentang ayat ini, Fakhr al-Razi, berkomentar; "Ayat ini menjelaskan bahwa setiap orang yang *jaiz al-khatha,* yang dapat melakukan kesalahan, harus bergabung dan wajib mengikuti orang yang dijamin kebenarannva atau maksum. Mereka adalah orang yang dimaksud oleh Allah sebagai orang-orang yang benar di atas, *as-shodiqun*. Prinsip ini bukan hanya berlaku pada satu masa saja, tapi untuk sepanjang masa. Jadi, pada setiap masa pasti ada orang maksum. Lihat Fakr al-Razi. *Tafsir al-Kabir jilid XVI*, h. 221.
[8] Tentang '*Ismah,* dapat di baca secara lengkap dalam Ja'far Subhani. *Ma'a al-Syiah al-Imamiyah fi 'Aqaidihim.* (Mu'awiniyatu Syu'uni al-Ta'lim wa al-Buhuts al-Islamiyah, 1413), h. 56-70. Ja'far Subhani. *Ishmah Keterpeliharaan Nabi dari Dosa.* (Yayasan As-Sajjad, 1991). Sayid Kamal Haydari. *Ishmah.* (Huquq al-Thab'i Mahfuzhah, 1997); Muhammad at-Tijani as-Samawii. *Bersama Orang-orang Yang Benar.* (Jakarta: Yayasan as-Sajjad, 1997), h. 213-220.

orang yang memiliki sifat demikian hanyalah orang-orang tertentu (bukan semuanya) dari *ahlul bait* yang memiliki kedekatan dengan Nabi Saaw. *Ahlul bait* nabi yang dimaksud sebagaimana disebutkan di dalam al-Quran (Q.S. al-Ahzab: 33) diantaranya adalah Imam Ali bin Abi Thalib dan kedua anaknya, Imam Hasan dan Imam Husain.

Imamah yang memiliki sifat *'ismah* perlu, karena syariat tidak akan dapat berjalan tanpa adanya kekuasaan mutlak yang berfungsi memelihara serta menafsirkan pengertian yang benar dan murni (tanpa melakukan kesalahan) terhadap syariat itu. Begitu pula dengan ilmu imam, mestilah suci dan bersifat *hudhuri* (kehadiran langsung objek ilmu) dan *syuhudi* (tersaksikan dengan mata batin) atau bantuan gaib dan taufik ilahiah. Selain itu, struktur jasmani, otak serta urat syaraf, dan potensi ilmiah para imam sempurna dan senantiasa mendapat pertolongan ilahi. Semua itu, mutlak diperlukan untuk sampainya pesan-pesan ilahi secara jelas dan sempurna, tanpa cacat dan kesalahan.[9] Jadi, bagi syiah, orang yang memenuhi syarat untuk berperan sebagai penafsir hukum Tuhan hanyalah perantara '*supra manusiawi*' yang diberi petunjuk oleh pencipta hukum tersebut, yaitu para Imam. Karenanya, syiah mengembangkan teori tentang *Imamah* sesuai dengan ketentuan imam yang dipilih oleh Tuhan dan bukan hasil pilihan umat manusia.[10]

Ishmah dan ilmu berjalan seiring dan saling dukung. Maksudnya, *ishmah* diperoleh salah satunya melalui ilmu yang sempurna. Dengan ilmunya, seorang imam mengetahui hukum-hukum agama dan akibat-akibat yang ditimbulkan karena melanggar ajaran-ajaran agama tersebut. Dengan ilmu yang yakin (*ilmu al-yakin*) dan menyaksikan konsekuensi perbuatannya (*ain al-yakin*), seorang imam akan senantiasa menjaga dirinya dari perbuatan maksiat dan dosa. Laiknya seperti orang yang mengetahui dengan ilmunya yang pasti bahwa minyak panas akan dapat melukai dan menghancurkan kulitnya, maka ia tidak akan mau mencelupkan tangannya ke dalam kuali yang berisi minyak panas, walaupun hal itu belum pernah dicobanya.

Syiah, selain menggunakan dalil akal untuk menetapkan *'ishmah* para *Imam*, juga mengajukan dalil naqli, al-Quran dan hadits. Diantaranya yang cukup jelas adalah firman Allah kepada Nabi Ibrahim as, bahwa imam akan diangkat dari keturunannya, *"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman, 'sesungguhnya Aku menjadikan engkau Imam bagi seluruh manusia.' Ibrahim berkata: '(Dan*

[9] Ibrahim Amini. *Para Pemimpin Teladan.* (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 31. dan 40-64.
[10] Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara.* (Jakarta: UI Press, 1993), h. 216.

saya mohon juga) dari keturunanku.' Allah berfirman: 'Janjiku (ini) tidak berlaku untuk orang yang zalim. (Q.S. al-Baqarah: 124).

Ayat ini membicarakan tentang kisah Nabi Ibrahim as. yang setelah melewati fase kenabian dan kerasulan, dan setelah lulus dalam sejumlah ujian berat, maka Nabi Ibrahim as. diangkat menjadi Imam seluruh manusia. Dengan kesungguhannya, Nabi Ibrahim meminta kepada Allah agar jabatan ini diberikan juga kepada sebagian keturunannya, tetapi Allah menegaskan kepada Nabi Ibrahim bahwa orang-orang zalim dan para pendosa tidak akan mencapai posisi ini.

Frase terakhir dari ayat di atas menegaskan bahwa ketetapan Allah tidak akan mengenai orang-orang yang zalim. Allamah Thabathabai menjelaskan bahwa dalam hal ini, secara terperinci kelompok manusia dibagi pada empat posisi, yaitu :

1. Manusia yang zalim sepanjang umurnya.
2. Manusia yang tidak zalim sepanjang umurnya.
3. Manusia yang zalim di awal umurnya, dan tidak diakhir umurnya.
4. Manusia yang tidak zalim di awal umurnya, tetapi zalim diakhirnya.[11]

Merujuk pada pembagian ini, maka kelompok manusia yang kedualah yang berhak mendapat dan diangkat menjadi imam, karena tidak pernah berbuat zalim alias maksum, seperti ditegaskan oleh ayat di atas. Sebab seseorang yang berbuat dosa adalah orang zalim atas dirinaya, sesuai dengan firman Allah, "*...di antara mereka ada yang manganiaya diri mereka sendiri*." (Q.S. Fatir: 32).

Selain ayat di atas, Allah juga menegaskan kepada manusia untuk mematuhi pemimpin melalui firman-Nya, "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul-(Nya), dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*" (Q.S. al-Nisa': 59).

Ayat tersebut menurut Husein al-Habsyi menunjukkan bahwa *ulil amri* yang wajib ditaati adalah pemimpin yang senantiasa cocok dengan hukum Allah Swt. Ketaatan mutlak tidak akan pernah dilaksanakan kecuali jika pemimpin tersebut adalah orang yang maksum. Sebab, jika mereka berbuat kesalahan, maka harus ditegur dan ditolak saat itu juga. Sikap semacam ini

[11] Allamah Thabathabai. *al-Mizan fi Tafsir al-Quran jilid I.* (Beirut: Muassasah al-a'lami li al-mathbuat, 1991), h. 270.

bertentangan dengan keharusan taat kepada mereka. Akhirnya dua perintah Allah akan menjadi saling berbenturan, padahal keduanya menuntut adanya pelaksanaan untuk menghindari murka Yang Maha Kuasa, dalam arti kata taat kepada mereka.[12]

Sedangkan ayat yang secara jelas menyebutkan ahlul bait adalah ayat *tathir,* "*Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu hai ahlul bait dan mensucikan kamu sesuci-sucinya*." (Q.S. al-Ahzab: 33)

Para ulama ahli hadis, tafsir, dan sejarawan menyatakan bahwa ayat di atas turun kepada lima orang, yaitu Nabi Muhammad Saw, Ali bin Abi Thalib, Fatimah, Hasan dan Husein. Hal ini dapat ditemukan dalam banyak literatur baik di kalangan sunni maupun syiah seperti *Musnad* Ahmad bin Hambal, *Mustadrak* al-Hakim, *Sunan* al-Turmizi, tafsir *Al-Tabari, Tarikh Baghdadi* dan lain-lain.[13] Bahkan beberapa buku ditulis khusus untuk menguraikan tentang ayat tersebut, diantaranya:[14]

1. Sayid Syahid al-Qadhi Nurullah al-Tusturi, *Al-Sahab al-Mathir fi Tafsiri Ayat Tathir.*
2. Allamah Baha'uddin Muhammad bin Hasan al-Isfahani yang dikenal dengan gelar al-Fadhil al-Hindi, *Tathir at-Tathir.*
3. Allamah Sayid Abdul Baqi al-Husaini, *Syarhu Tathir at-Tahir.*
4. Syekh Abdul Karim bin Muhammad bin Thahir al-Qummi, *Al-Shuwar al-Munthabaah.*
5. Syekh Ismail bin Zainal Abidin yang bergelar Misbah, *Tafsir Ayat at-Tathir.*
6. Syekh Muhammad Ali bin Muhammad Taqi al-Bahrain, *Jala'ul Dhamir fi Halli Musykilat Ayat Takhir.*
7. Allamah Syekh Abdul Husain bin Mustafa, *Aghlab ad-Dawain fi Tafsiri Ayat Tathir.*
8. Syekh Luthfullah Ash-Shafi, *Risalah Qayyimah fi Tafsiri Ayat Tathir.*
9. Sayid Ja'far Murtadha al-Amili, *Ahlulbait fi Ayat at-Tathir.*
10. Syekh Muhammad Mahdi ash-Shifi, *Kitab fi Maqal Ayat Tathir.*
11. Sayid Ali al-Muwahhid al-Abthahi, *Ayat Tathir fi Ahadits al-Fariqain.*

[12] Lihat Husain Al-Habsyi. *Sunnah-Syiah dalam Ukhwah Islamiyah.* (Malang: Yayasan Al-Kautsar, 1991), h. 186. Ja'far Subhani. *Ma'a al-Syiah,* h. 61.

[13] Lihat pembahasan khusus tentang ayat ini dalam Ali Umar al-Habsyi. *Keluarga Suci Nabi Saw: Tafsir Surah al-Ahzab Ayat 33.* (Jakarta: Ilya, 2004). Husain Al-Habsyi. *Sunnah,* h. 187, dan Ja'far Subhani. *Ma'a al-Syiah,* h. 58.

[14] Lihat Ali Umar al-Habsyi. *Keluarga,* h. 10-11.

12. Syekh Ja'far Subhani, *Ayat at-Tathir.*
13. Sayid Kamal haydari, *al-Ishmah.*

Dengan demikian, nas-nas al-Quran di atas secara jelas mengungkapkan bahwa, kepemimpinan ilahiah dalam Islam tidaklah berakhir setelah Rasulullah saw wafat. Akan tetapi, garis *imamah* dilanjutkan oleh Imam Ali bin Abi Thalib dan orang-orang suci dari keturunannya melalui jalur Imam Ali dan Fatimah al-Zahra as.

Dan batasan di atas mengenai *imamah* tampak bahwa untuk mencapai kedudukan ini dituntut syarat-syarat yang sangat berat, baik dari sisi taqwa, yaitu telah mencapai tingkat *ishmah,* kemaksuman yang menjadikan seseorang terpelihara dari perbuatan-perbuatan dosa dan kesalahan, serta memiliki ilmu dan pengetahuan yang mencakup seluruh bidang pengetahuan dan aturan agama serta pengetahuan tentang manusia dan kebutuhannya untuk setiap zaman. Setidaknya ada tiga syarat penting yang mesti dimiliki seseorang untuk menduduki posisi Imamah yaitu:

1. Merupakan pilihan dan diangkat oleh Allah swt, bukan diangkat oleh masyarakat umum.
2. Memiliki keilmuan yang mencakup keseluruhan ilmu yang diperoleh secara *ladunni* dari sisi Allah swt.
3. Maksum dari segala kesalahan dan kekeliruan serta dosa.[15]

Ketiga syarat tersebut mengindikasikan bahwa orang yang menjadi imam mestilah diangkat oleh Allah, seperti halnya para Nabi, bukan diangkat oleh manusia. Namun, orang yang diangkat Allah swt haruslah orang yang memiliki kualitas kenabian secara lahiriah dan ruhaniah seperti yang disyaratkannya memiliki ilmu dan kemaksuman. Orang-orang yang memiliki kualitas seperti ini hanya Allah swt yang mengetahuinya, karena hanya Dialah yang senantiasa mengawasi manusia dengan kecermatan, ketelitian, dan pengawasan yang tidak mungkin dihinggapi kekeliruan.

Selain itu, *Imamah* juga merupakan petunjuk pelaksanaan prinsip-prinsip keadilan Ilahi yang mesti dijalankan manusia. Tuhan dianggap adil karena Ia ingin manusia berjalan di garis yang benar; Tuhan pencipta manusia dan tidak akan membiarkan makhluk-Nya dalam kesesatan. Untuk misi itulah para rasul diutus oleh Tuhan.

[15] Lihat Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan* (Jakarta: al-Huda, 2005), h. 290.

PENGANGKATAN DAN PENUNJUKKAN IMAM

Seperti disebutkan di atas bahwa pengangkatan atau penunjukan imam merupakan hak preogratif Allah swt, yang disampaikan melalui wahyu dan lisan Rasulullah saw. Manusia tidaklah memiliki peran dalam pemilihan tersebut, disebabkan penentuan seorang imam menunut kelayakan *zatiah*, yakni kelayakan yang mana pada diri seseorang telah tertanam sifat-sifat dan kriteria imam seperti *ishmah* dan *ilmu* secara sempurna dan telah menjadi jati dirinya.

Imamah dalam pandangan kaum syiah tidak hanya merupakan suatu sistem pemerintahan, tetapi juga rancangan Tuhan yang absolut dan menjadi dasar syariat, yang kepercayaan kepadanya dianggap sebagai penegas keimanan. Khwajah Nasiruddin at-Thusi sebagaimana dikutip oleh Murtadha Muthahhari menggunakan ungkapan ilmiah dan mengatakan bahwa Imam adalah *luthf* (karunia) Allah. Maksudnya seperti kenabian dan berada di luar otoritas manusia. Karenanya, Imam tak dapat dipilih berdasarkan keputusan manusia. Seperti Nabi Saw, Imam ditunjuk berdasarkan ketetapan Allah Swt. Bedanya, Nabi berhubungan langsung dengan Allah Swt, sedangkan *Imam* diangkat oleh Nabi saw setelah mendapat perintah dari Allah Swt.[16]

Pandangan ini diperkuat dengan penunjukan langsung Rasulullah Muhammad saaw untuk menjadikan Imam Ali sebagai pemimpin (*maula, waliy*) seluruh kaum muslimin sesaat setelah menyelesaikan haji *wada'*. Peristiwa bersejarah ini dikenal dengan "*hadits ghadir khum*" yang mencapai derajat mutawatir.

Jumhur ulama Islam baik dari sunni dan syiah telah mengakui bahwa Nabi Saw pada hari ke-18, pada bulan Zulhijjah tahun ke-10 H, sepulangnya dari haji wada' menuju Madinah al-Munawarah, beliau berhenti di Ghadir, di sebuah dataran yang bernama Khum. Beliau memerintahkan orang yang mendahuluinya untuk kembali dan menanti orang-orang yang tertinggal di belakang. Sehingga semua orang yang bersama beliau berkumpul, jumlah mereka pada waktu itu diperkirakan mencapai 70.000 orang atau lebih, dan ada yang berpendapat 120.000 orang.[17]

Rasulullah naik ke atas mimbar, beliau berbicara dengan khutbah yang sangat istimewa. Pesan-pesan ilahiah mengenai persaudaraan, keimanan, keutamaan Islam, dan sebagainya disampaikan nabi saaw dengan fasihnya. Hingga kemudian beliau menyampaikan akan keutamaan Imam Ali bin Abi

---

[16] Murtadha Muthahhari. *Manusia dan Alam Semesta.* (Jakarta: Lentera, 2002), h. 471.
[17] Sayid Muhammad Al-Musawi. *Mazhab Syiah.* (Bandung: Muthahari Press, 2005), h. 460.

Thalib, mendoakannya dan mendoakan orang-orang yang mendukungnya, serta mereka yang menjadikannya sebagai wali.[18]

Kemudian, beliau memerintahkan para sahabatnya agar menyediakan tempat bagi Ali, kemudian mendudukkannya di tempat itu. Nabi kemudian memerintahkan semua yang bersama beliau untuk mendatanginya, baik perseorangan maupun berjamaah, untuk menyampaikan ucapan selamat kepadanya atas kepemimpinan Ali kelak terhadap seluruh kaum Muslim. Setelah itu para sahabat diperintahkan nabi membai'at Imam Ali. Rasulullah Saw berkata, "*Tuhanku telah memerintahkan kepadaku tentang hal ini, dan menyuruh kamu sekalian untuk membai'at kepada Ali*." Riwayat ini menurut Ayatullah Sayyid Muhammad al-Musawi, terdapat dalam lebih 60 kitab karangan ulama-ulama terkenal Sunni, lebih dari 300 sumber dan lebih 100 periwayat dari sahabat Nabi. Sumber-sumber itu antara lain *Sunan* Abu Daud, *Sahih* Muslim, *Sir al-'Alamin* karya Abu Hamid al-Gazali, *Sunan* Ibnu Majah, *al-Mustadrak* al-Hakim, *Minhaj al-Sunnah* Ibnu Taimiyah, *Sunan* an-Nasa'i dan lain-lain.[19]

Inilah deklarasi umum kepemimpinan Imam Ali, dengan memproklamirkan, "*Barang siapa yang menjadikan aku sebagai pemimpinnya, maka inilah Ali sebagai pemimpinnya juga* (*man kuntu maula hu fa hadza Ali maula hu.*[20]

Hadits ini mempunyai banyak jalur periwayatan baik dari jalur sunni maupun syiah, sehingga mustahil untuk diragukan. Ridha al-Hakimi dalam *Hamaseh Ghadir* menyatakan "Apabila (kriteria keshahihan) hadits al-Ghadir ini tidak kita terima kebenarannya, niscaya tidak ada satupun hadits lain yang dapat kita terima".[21]

Hadis al-Ghadir termasuk hadis yang paling *mutawatir*. Husain Ali Mahfuz, dalam risetnya yang mendalam seputar persoalan Ghadir Khum, telah mencatat dengan dokumentasi bahwa *hadits al-ghadir* ini telah dirawikan oleh paling sedikit 110 sahabat, 84 thabiin, 355 ulama, 25 sejarawan, 27 ahli hadits, 11 mufasir, 18 teolog, dan 5 filolog.[22] Al-Amini dalam karya monumentalnya

---

[18] Teks khutbah ini dikumpulkan dengan baik dari berbagai sumber oleh Ali Akbar Shadeqi. *Pesan Terakhir Nabi saw: Terjemahan Lengkap Kotbah Nabi saw di Ghadir Khum 18 Dzulhijjah 10 H.* (Bandung: Pustaka Pelita, 1998).
[19] Sayid Muhammad Al-Musawi. *Mazhab,* h. 460.
[20] Ali Akbar Shadeqi. *Pesan terakhir,* h. 58. lihat juga *Al-Mustdrak li al-Hakim juz* 3, h. 109. *Musnad Ahmad juz 4*, h. 437-438. *Sunan al-Tirmizi juz* 5, h.297. Husain Al-Habsyi. *Sunnah*, h. 37. Sayid Muhammad Al-Musawi. *Mazhab,* h. 460-461. Muhammad Baqir al-Majlisi. *Bihar al-Anwar Juz al-Hadi wa al-'Isyrun*, (Beirut: Muassasatu al-Wafa', 1983), h. 387.
[21] Ali Akbar Shadeqi. *Pesan Terakhir,* h. 18.
[22] Sayid Husain Muhammad Jafri. *Dari Saqifah Sampai Imamah* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), h. 51.

al-Ghadir sebanyak 11 jilid dengan panjang lebar menelusuri sumber-sumber rujukan hadits tersebut. Al-Amini menyebutkan para perawinya dari kalangan sahabat yang mencapai 110 orang sahabat sebagai berikut :

1. Abu Hurairah al-Dausi (w.57/58H). Diantaranya diriwayatkan oleh al-Khatib al-Baghdadi di dalam *Tarikh Baghdad jilid VIII*, hlm. 290. Al-Khawarizmi di dalam *Manaqib*, hlm. 130. Ibn Hajar di dalam *Tahzhib al-Tahzhib* jilid VII, hlm. 327.
2. Abu Laila al-Ansari (w. 37 H). Diantaranya ditulis oleh al-Khawarizmi, *Manaqib*, hlm. 35. Al-Suyuti di dalam *Tarikh al-Khulafa'*, hlm. 114 dan Samhudi di dalam kitab *Jawahir al-Aqidain*.
3. Abu Zainab bin 'Auf al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah jilid 3*, hlm. 307. dan jilid 5, hlm. 205; Ibn Hajr Asqalani, *al-Isabah jilid 3*, hlm. 408 dan jilid 4, hlm. 80.
4. Abu Fadhalah al-Ansari, sahabat Nabi saaw di dalam peperangan Badr. Di antara orang yang memberi penyaksian kepada 'Ali AS dengan hadith al-Ghadir di hari Rahbah. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir dalam *Usd al-Ghabah jilid 3*, hlm. 307, dan jilid 5, hlm.205.
5. Abu Qudamah al-Ansari. Di antara orang yang menyahut seruan 'Ali AS di hari Rahbah. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir dalam *Usd al-Ghabah jilid 5,* hlm. 276.
6. Abu 'Umrah bin 'Umru bin Muhsin al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah Jilid 3*, hlm. 307.
7. Abu al-Haitsam bin al-Taihan meninggal dunia saat perang al-Siffin tahun 37 H. Diriwayatkan oleh al-Qadhi dalam *Tarikh Ali Muhammad*, hlm. 67.
8. Abu Rafi' al-Qibti, hamba Rasulullah SAWAW. Diriwayatkan oleh al-Khawarizmi dalam *Maqtal* dan Abu Bakr al-Ja'abi di dalam *Nakhb*.
9. Abu Dhuwaib Khuwalid atau Khalid bin Khalid bin Muhrith al-Hazali wafat di dalam pemerintahan Khalifah 'Uthman. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dalam *Hadith al-Wilayah*, al-Khawarizmi di dalam *Maqtal*.
10. Abu Bakr bin Abi Qahafah al-Taimi (w.13H). Lihat Ibn Uqdah dalam *Hadith al-Wilayah*; Abu Bakr al-Ja'abi dalam *al-Nakhb*, al-Mansur al-Razi dalam kitabnya *Hadith al-Ghadir*, Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 3.
11. Usamah bin Zaid bin al-Harithah al-Kalbi (w.54H). Diriwayatkan di dalam *Hadith al-Wilayah* dan *Nakhb al-Manaqib*.

12. Ubayy bin Ka'ab al-Ansari al-Khazraji (w. 30/32H). Lihat Abu Bakr al-Ja'abi dalam *Nakhb al-Manaqib*.
13. As'ad bin Zararah al-Ansari. Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 4.
14. Asma' binti Umais al-Khath'amiyyah. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dalam *Hadith al-Wilayah*.
15. Umm Salamah isteri Nabi SAWAW. Lihat al-Samhudi al-Syafii dalam *Jawahir al-Aqirain*; dan al-Qunduzi al-Hanafi dalam *Yanabi al-Mawaddah*, hlm. 40.
16. Umm Hani' binti Abi Talib. Lihat al-Qunduzi l-Hanafi, *Yanabi' al-Mawaddah*, hlm. 40 dan Ibn 'Uqdah, *Hadith al-Wilayah.*
17. Abu Hamzah Anas bin Malik al-Ansari al-Khazraji hamba Rasulullah saw (w. 93H). Lihat al-Khatib al-Baghdadi di dalam Tarikhnya jilid VII, hlm. 377; Ibn Qutaibah, *al-Ma'arif*, hlm. 291; al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, hlm. 114.
18. Al-Barra' bin 'Azib al-Ansari al-Ausi (w. 72H). Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal di dalam Musnadnya, IV, hlm. 281; Ibn Majah di dalam Sunan, I, hlm. 28-29.
19. Baridah bin al-Hasib Abu Sahl al-Aslami (w. 63H). Diriwayatkan oleh al-Hakim di dalam al-Mustadrak, III, hlm. 110; al-Suyuti di dalam Tarikh al-Khulafa', hlm. 114.
20. Abu Sa'id Thabit bin Wadi'ah al-Ansari al-Khazraji al-Madani. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, III, hlm. 307.
21. Jabir bin Samurah bin Janadah Abu Sulaiman al-Sawa'i (w. 70H). Diriwayatkan oleh al-Muttaqi al-Hindi di dalam Kanz al-Ummal, VI, hlm. 398.
22. Jabir bin Abdullah al-Ansari (w. 73/74H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Abd al-Birr di dalam al-Isti'ab, II, hlm. 473; Ibn Hajr di dalam Tahdhib al-Tadhib, V, hlm. 337.
23. Jabalah bin 'Umru al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dengan sanad-sanadnya di dalam Hadith al-Wilayah.
24. Jubair bin Mut'am bin 'Adi al-Qurasyi al-Naufali (w. 57/58/59 H). Diriwayatkan oleh al-Qunduzi l-Hanafi di dalam Yanabi' al-Mawaddah, hlm. 31, 336.
25. Jarir bin 'Abdullah bin Jabir al-Bajali (w. 51/54 H). Diriwayatkan oleh al-Haithami di dalam Majma' al-Zawa'id, IX, hlm. 106.

26. Abu Dhar Janadah al-Ghaffari (w.31 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam Hadith al-Wilayah; Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam Asna l-Matalib, hlm. 4.
27. Abu Junaidah Janda' bin 'Umru bin Mazin al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, I, hlm. 308.
28. Hubbah bin Juwain Abu Qadamah al-'Arani (w. 76-79H). Diriwayatkan oleh al-Haithami di dalam Majma' al-Zawa'id, IX, hlm. 103; al-Khatib al-Baghdadi di dalam Tarikh Baghdad, VIII, hlm. 276.
29. Hubsyi bin Janadah al-Jaluli. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, III, hlm. 307, V, hlm. 203; Ibn Kathir di dalam al-Bidayah wa Nihayah, VI, hlm. 211.
30. Habib bin Badil bin Waraqa' al-Khaza'i. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, I, hlm. 368; Ibn Hajr di dalam al-Isabah, I, hlm. 304.
31. Huzaifah bin Usyad Abu Sarihah al-Ghaffari. (w.40/42 H). Diriwayatkan oleh al-Qunduzi al-Hanafi di dalam Yanabi' al-Mawaddah, hlm. 38.
32. Huzaifah al-Yamani (w.36 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam Asna al-Matalib, hlm. 40.
33. Hasan bin Tsabit. Salah seorang penyair al-Ghadir pada abad pertama Hijrah.
34. Imam Mujtaba Hasan bin 'Ali AS. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam Hadith al-Wilayah dan Abu Bakr al-Ja'abi di dalam al-Nakhb.
35. Imam Husain bin 'Ali AS. Diriwayatkan oleh Abu Nu'aim di dalam Hilyah al-Auliya', IX, hlm.9.
36. Abu Ayyub Khalid bin Zaid al-Ansari (w.50/51H). Diriwayatkan oleh Muhibuddin al-Tabari di dalam al-Riyadh al-Nadhirah, I, hlm. 169; Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabbah, V, hlm. 6 dan lain-lain.
37. Abu Sulaiman Khalid bin al-Walid al-Mughirah al-Makhzumi (w. 21/22H). Diriwayatkan oleh Abu Bakr al-Ja'abi di dalam al-Nakhb.
38. Khuzaimah bin Thabit al-Ansari Dhu al-Syahadataini (w. 37H). Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*,III, hlm. 307 dan lain-lain.
39. Abu Syuraih Khuwailid Ibn 'Umru al-Khaza'i (w. 68 H).Di antara orang yang menyaksikan Amiru l-Mukminin dengan hadis al-Ghadir.
40. Rifaah bin 'Abd al-Munzhir al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dengan sanad-sanadnya di dalam *Hadis al-Wilayah.*

41. Zubair bin al-'Awwam al-Qurasyi (w. 36 H).Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna l-Matalib*, hlm. 3.
42. Zaid bin Arqam al-Ansari al-Khazraji (w. 66/68 H). Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal di dalam *Musnad*nya, IV, hlm.368 dan lain-lain.
43. Abu Sa'id Zaid bin Thabit (w. 45/48 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*,hlm. 4 dan lain-lain.
44. Zaid Yazid bin Syarahil al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, II, hlm. 233; Ibn Hajr di dalam al-*Isabah*, I, hlm. 567 dan lain-lain.
45. Zaid bin 'Abdullah al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dengan sanad-sanadnya di dalam *Hadis al-Wilayah.*
46. Abu Ishak Sa'd bin Abi Waqqas (w. 54/56/58 H). Diriwayatkan oleh al-Hakim di dalam *al-Mustadrak* , III, hlm. 116 dan lain-lain.
47. Sa'd bin Janadah al-'Aufi bapa kepada 'Atiyyah al-'Aufi. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*, dan lain-lain.
48. Sa'd bin 'Ubadah al-Ansari al-Khazraji (w. 14/15 H). Diriwayatkan oleh Abu Bakr al-Ja'abi di dalam *Nakhb.*
49. Abu Sa'id Sa'd bin Malik al-Ansari al-Khudri (w. 63/64/65 H). Diriwayatkan oleh al-Khawarizmi di dalam *Manaqibnya*, hlm. 8; Ibn Kathir di dalam *Tafsirnya*, II, hlm. 14 dan lain-lain.
50. Sa'id bin Zaid al-Qurasyi 'Adwi (w. 50/51 H). Diriwayatkan oleh Ibn al-Maghazili di dalam *Manaqib*nya.
51. Sa'id bin Sa'd bin 'Ubadah al-Ansari.Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
52. Abu 'Abdullah Salman al-Farisi (w. 36/37 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 4 dan lain-lain.
53. Abu Muslim Salmah bin 'Umru bin al-Akwa' al-Islami (w. 74H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah dengan sanad-sanadnya didalam *Hadis al-Wilayah.*
54. Abu Sulaiman Samurah bin Jundab al-Fazari (w. 58/59/60 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 4 dan lain-lain.
55. Sahal bin Hanif al-Ansari al-Awsi (w. 38 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 4 dan lain-lain.
56. Abu 'Abbas Sahal bin Sa'd al-Ansari al-Khazraji al-Sa'idi (w. 91 H). Diriwayatkan oleh al-Qunduzi l-Hanafi di dalam *Yanabi' al-Mawaddah*, hlm. 38 dan lain-lain.

57. Abu Imamah al-Sadiq Ibn 'Ajalan al-Bahili (w. 86 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
58. Dhamirah al-Asadi. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
59. Talhah bin 'Ubaidillah al-Tamimi wafat pada tahun 35 Hijrah di dalam Perang Jamal. Diriwayatkan oleh al-Mas'udi di dalam *Muruj al-Dhahab*, II, hlm. 11; al-Hakim di dalam *al-Mustadrak*, III, hlm. 171 dan lain-lain.
60. Amir bin 'Umair al-Namiri. Diriwayatkan oleh Ibn Hajr di dalam *al-Isabah*, II, hlm. 255.
61. Amir bin Laila bin Dhumrah. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah,* III, hlm. 92 dan lain-lain.
62. Amir bin Laila al-Ghaffari. Diriwayatkan oleh Ibn Hajr di dalam *al-Isabah*, II, hlm. 257 dan lain-lain.
63. Abu Tufail 'Amir bin Wathilah. Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal di dalam *Musnad*nya, I, hlm. 118; al-Turmudhi di dalam *Sahih*nya, II, hlm. 298 dan lain-lain.
64. 'Aisyah binti Abu Bakr bin Abi Qahafah, isteri Nabi (s.'a.w.). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
65. Abbas bin 'Abdu l-Muttalib bin Hasyim bapa saudara Nabi (s.'a.w.). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
66. Abdu al-Rahman bin 'Abd Rabb al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*, III, hlm. 307; Ibn Hajr di dalam *al-Isabah*, II, hlm. 408 dan lain-lain.
67. Abu Muhammad bin 'Abdu al-Rahman bin Auf al-Qurasyi al Zuhri (w. 31 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 3 dan lain-lain.
68. Abdu al-Rahman bin Ya'mur al-Daili. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah* dan lain-lain.
69. Abdullah bin Abi 'Abd al-Asad al-Makhzumi. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
70. Abdullah bin Badil bin Warqa' Sayyid Khuza'ah. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
71. Abdullah bin Basyir al-Mazini. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
72. Abdullah bin Thabit al-Ansari. Diriwayatkan oleh al-Qadhi di dalam *Tarikh Ali Muhammad*, hlm. 67.

73. Abdullah bin Ja'far bin Abi Talib al-Hasyim (w. 80 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
74. Abdullah bin Hantab al-Qurasyi al-Makhzumi. Diriwayatkan oleh al-Suyuti di dalam *Ihya' al-Mayyit.*
75. Abdullah bin Rabi'ah. Diriwayatkan oleh al-Khawarizmi di dalam *Maqtalnya.*
76. Abdullah bin 'Abbas (w. 68 H). Diriwayatkan oleh al-Nasa'i di dalam *al-Khasa'is,* hlm. 7 dan lain-lain.
77. Abdullah bin Ubayy Aufa 'Alqamah al-Aslami (w.86/87H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
78. Abu 'Abd al-Rahman 'Abdullah bin 'Umar bin al-Khattab al- 'Adawi (w. 72/73 H). Diriwayatkan oleh al-Haithami di dalam *Majma' al-Zawa'id*, IX, hlm. 106 dan lain-lain.
79. Abu 'Abdu al-Rahman 'Abdullah bin Mas'ud al-Hazali (w. 32/33H). Diriwayatkan oleh al-Suyuti di dalam *al-Durr al-Manthur*, II, hlm. 298 dan lain-lain.
80. Abdullah bin Yamil. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam Usd al-Ghabah, III, hlm. 274; Ibn Hajr di dalam *al-Isabah,* II, hlm. 382 dan lain-lain.
81. Uthman bin 'Affan (w. 35 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah* dan lain-lain.
82. Ubaid bin 'Azib al-Ansari, saudara al-Bara' bin 'Azib. Di antara orang yang membuat penyaksian kepada 'Ali a.s di Rahbah. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*, III, hlm. 307.
83. Abu Tarif 'Adi bin Hatim (w. 68 H). Diriwayatkan oleh al-Qunduzi al-Hanafi di dalam *Yanabi' al-Mawaddah*, hlm. 38 dan lain-lain.
84. Atiyyah bin Basr al-Mazini. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah.*
85. Uqbah bin 'Amir al-Jauhani. Diriwayatkan oleh al-Qadhi di dalam *Tarikh Ali Muhammad*, hlm. 68.
86. Amiru l-Mukminin 'Ali bin Abi Talib a.s. Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal di dalam *Musnad*nya, I, hlm. 152; al-Haithami di dalam *Majma' al-Zawa'id*, IX, hlm. 107; al-Suyuti di dalam *Tarikh al- Khulafa'*, hlm. 114; Ibn Hajr di dalam *Tahdhib al-Tahdhib*, VII, hlm. 337; Ibn Kathir di dalam *al-Bidayah wa al-Nihayah*, V, hlm. 211 dan lain-lain.
87. Abu Yaqzan 'Ammar bin Yasir (w. 37 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam Asna *al-Matalib*, hlm. 4 dan lain-lain.

88. Ammarah al-Khazraji al-Ansari. Diriwayatkan oleh al-Haithami di dalam *Majma' al-Zawa'id*, IX, hlm. 107 dan lain-lain.
89. Umar bin Abi Salmah bin 'Abd al-Asad al-Makhzumi (w. 83 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
90. Umar bin al-Khattab (w. 23 H). Diriwayatkan oleh Muhibbuddin al-Tabari di dalam *al-Riyadh al-Nadhirah*, II, hlm. 161; Ibn Kathir di dalam *al-Bidayah wa al-Nihayah*, VII, hlm. 349 dan lain-lain.
91. Abu Najid 'Umran bin Hasin al-Khuza'i (w. 52 H). Diriwayatkan oleh Syamsuddin al-Jazari al-Syafi'i di dalam *Asna al-Matalib*, hlm. 4 dan lain-lain.
92. Amru bin al-Humq al-Khuza'i al-Kufi (w. 50 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
93. Amru bin Syarhabil.Diriwayatkan oleh al-Khawarizmi di dalam *Maqtalnya*.
94. Amru bin al-'Asi. Diriwayatkan oleh Ibn Qutaibah di dalam *al-Imamah wa al-Siyasah,* hlm. 93 dan lain-lain.
95. Amru bin Murrah al-Juhani Abu Talhah atau Abu Maryam. Diri-wayatkan oleh al-Muttaqi al-Hindi di dalam *Kanz al-'Ummal,* VI, hlm. 154 dan lain-lain.
96. Al-Siddiqah Fatimah binti Nabi (s.'a.w.).Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah* dan lain-lain.
97. Fatimah binti Hamzah bin 'Abdu l-Muttalib. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
98. Qais bin Thabit bin Syamas al-Ansari. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah,* I, hlm. 368; Ibn Hajr di dalam al-*Isabah,* I, hlm. 305 dan lain-lain.
99. Qais bin Sa'd bin 'Ubadah al-Ansari al-Khazraji. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
100. Abu Muhammad Ka'ab bin 'Ajrah al-Ansari al-Madani (w. 51 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
101. Abu Sulaiman Malik bin al-Huwairath al-Laithi (w. 84 H). Diriwayatkan oleh al-Suyuti di dalam *Tarikh al-Khulafa'*, hlm. 114 dan lain-lain.
102. Al-Miqdad bin 'Amru al-Kindi al-Zuhri (w. 33 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah* dan lain-lain.
103. Najiah bin'Amru al-Khuza'i. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*, V, hlm. 6; Ibn Hajr di dalam *al-Isabah*, III, hlm. 542 dan lain-lain.

104. Abu Barzah Fadhlah bin 'Utbah al-Aslami (w. 65 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
105. Na'mar bin 'Ajalan al-Ansari. Diriwayatkan oleh al-Qadhi di dalam *Tarikh Ali Muhammad*, hlm. 68 dan lain-lain.
106. Hasyim al-Mirqal Ibn'Utbah bin Abi Waqqas al-Zuhri (w. 37H). Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*, I, hlm. 366; Ibn Hajr di dalam al-Isabah, I, hlm. 305.
107. Abu Wasmah Wahsyiy bin Harb al-Habsyi al-Hamsi. Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
108. Wahab bin Hamzah.Diriwayatkan oleh al-Khawarizmi pada Fasal Keempat di dalam *Maqtal*nya.
109. Abu Juhaifah Wahab bin'Abdullah al-Suwa'i (w. 74 H). Diriwayatkan oleh Ibn 'Uqdah di dalam *Hadis al-Wilayah*.
110. Abu Murazim Ya'li bin Murrah bin Wahab al-Thaqafi. Diriwayatkan oleh Ibn al-Athir di dalam *Usd al-Ghabah*, II, hlm.233; Ibn Hajr di dalam *al-Isabah*, III, hlm. 542.[23]

Demikianlah 110 perawi-perawi hadis al-Ghadir di kalangan sahabat mengenai penunjukan Ali a.s sebagai imam atau khalifah secara langsung oleh Rasulullah saw. Kemudian diikuti pula oleh 84 perawi-perawi dari golongan para Tabi'in yang meriwayatkan hadis al-Ghadir serta 360 perawi-perawi di kalangan para ulama Sunnah yang meriwayatkan hadis tersebut di dalam buku-buku mereka. Malah terdapat 26 pengarang dari kalangan para ulama Ahl al-Sunnah yang mengarang buku secara khusus tentang hadis al-Ghadir.[24]

Para perawi hadis *al-Ghadir* tidak berhenti sampai batas ini, melainkan juga dinukil secara mutawatir pada setiap tingkatan-tingkatannya. Jumlah para perawinya dari abad kedua hingga abad keempat belas Hijrah mencapai 360 orang. Diantara ulama Sunni kontemporer yang menyebutkan peristiwa ini, diantaranya:

1. Ahmad Zaini Dahlan al-Makki al-Syafii dalam kitabnya *Futuhat al-Islamiyah*.
2. Syeikh Yusuf al-Nabhani al-Beiruti dalam kitabnya *al-Syaraf al-Muayyad*.
3. Muhammad Abduh dalam karyanya *Tafsir al-Manar*.
4. Abdul Hamid al-Alusi al-Baghdadi dalam kitabnya *Natsr al-La'ali*.

---

[23] Abdul Husain Ahmad al-Amini al-Najafi. *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab Jilid I.* (Beirut: Muassasah al-a'lami lil mathbuat, 1994), h. 14-158.
[24] Al-Amini. *Al-Ghadir,* h. 14-158.

5. Sayyid Mukmin Sablanji al-Misri *dalam Nur al-Abshar.*
6. Syeikh Muhammad Habibullah Syanqithi dalam *Kifayah al-Thalib.*
7. Dr. Ahmad Rifai dalam kitabnya *Ta'liqat Mu'jam al-Udaba.*
8. Ahmad Zaki al-Mishri dalam kitabnya *Ta'liqat al-Ghani.*
9. Ahmad Nashim al-Mishri dalam kitabnya *Ta'liqat Diwan Mihyar Dailami.*
10. Muhammad Mahmud Rifai dalam kitabnya *Syarhu al-Hasyimiyat.*
11. Nashir as-sunnah al-Hamdhrani dalam *Tasynif al-Adzan.*
12. Dr. Umar al-Faruk dalam *Hakim al-Muammarah.*[25]

Adapun ulama Syiah diantaranya :

1. Syeikh Ahmad bin Ali bin Abi Thalib at-Thabarsi menulis kitab *al-Ihtijaj.*
2. Mir Hamid Husain al-Hindi dalam karyanya *Abaqat al-Anwar* sebanyak 20 jilid.
3. Syeikh Abdul Husain al-Amini dalam karyanya *al-Ghadir* sebanyak 11 jilid.
4. Ali Akbar Shadeqi, *Payam Ghadir (Khutbah al-Rasul saw fi Ghadir Khum).*
5. Syeikh Ayub al-Hairi, *al-Ghadir.*

Hadits al-Ghadir di atas umumnya dipandang sebagai pelantikan Imam Ali as saja, sedangkan syiah meyakini ada 12 imam. Keyakinan akan 12 imam atau *khalifah* ini didukung teks-teks hadits yang cukup terkenal yang diriwayatkan para ahli hadits di dalam kitab-kitab utama mereka seperti : *Sahih Bukhari, Muslim, Turmuzi, Abu Daud, Musnad Ibn Hanbal,* serta kitab-kitab standar lainnya yang jika kita telusuri akan mencapai setidaknya 270 riwayat, diantaranya Al-Qanduzi al-Hanafi telah meriwayatkan di dalam *kitabnya Yanabi' al-Mawaddah,* "Yahya bin Hasan telah menyebutkan di dalam *kitab al-'Umdah* melalui dua puluh jalan bahwa para khalifah sepeninggal Rasulullah saw itu berjumlah dua belas orang khalifah, dan seluruhnya dari bangsa Quraisy. Dan begitu juga di dalam *Sahih Bukhari* melalui tiga jalan, di dalam *Sahih Muslim* melalui sembilan jalan, di dalam *Sunan Abu Dawud* melalui tiga jalan, di dalam *Sunan Turmudzi* melalui satu jalan, dan di dalam *al-Hamidi* melalui tiga jalan.

Sebagai misal, di dalam Sahih Bukhari berasal dari Jabir yang mengatakan, "Rasulullah saw telah bersabda, 'Akan muncul sepeninggalku dua belas orang amir', kemudian Rasulullah saw mengatakan sesuatu yang saya tidak mendengarnya. Lalu saya menanyakannya kepada ayah saya, 'Apa yang telah dikatakannya?' Ayah saya menjawab, 'Semuanya dari bangsa Quraisy.'" Adapun di dalam Sahih

[25] Lihat al-Amini. *al-Ghadir,* h. 147-151.

Muslim berasal dari 'Amir bin Sa'ad yang berkata, "Saya menulis surat kepada Ibnu Samrah, 'Beritahukan kepada saya sesuatu yang telah Anda dengar dari Rasulullah saw.' Lalu Ibnu Samrah menulis kepada saya, 'Saya mendengar Rasulullah saw bersabda pada hari Jumat sore pada saat dirajamnya al-Aslami, 'Agama ini akan tetap tegak berdiri hingga datangnya hari kiamat dan munculnya dua belas orang khalifah yang kesemuanya berasal dari bangsa Quraisy."

Ayatullah Ibrahim Amini meneliti hadits-hadits tentang 12 imam atau khalifah dan mengelompokkanya menjadi lima kelompok,[26] yaitu:

1. Hadits-hadits yang menggambarkan bahwa para *khalifah* dan *umara* setelah nabi berjumlah 12 orang. Misalnya hadits yang diriwayatkan oleh Muslim Jilid III, *"Agama ini akan terus tegak hingga datangnya hari kiamat atau datang kepada kamu dua belas orang khalifah, (imam) semuanya berasal dan suku Quraisy*."
2. Hadits-hadits yang menyebutkan bahwa para imam berjumlah dua belas orang dan terakhirnya bernama al-Qaim atau Mahdi.
3. Hadits-hadits yang menyebutkan jumlah 12 orang dengan disertai nama-nama setiap imam.
4. Hadits-hadits yang menyatakan bahwa para imam ada 12 orang dan semuanya suci.
5. Hadits-hadits yang menunjukkan bahwa ahlul bait akan tetap ada hingga hari kiamat.

Syiah meyakini bahwa tafsiran yang paling tepat mengenai dua belas khalifah yang ditentukan Nabi Muhammad saw. itu adalah para Imam maksum as. dari Imam Ali bin Abi Thalib as hingga Imam Muhammad al-Mahdi afs.

Meskipun begitu, umumnya ulama sunni tetap menganggap bahwa pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah bukanlah hal yang mutlak, bahkan sebagiannya ada yang menolak persoalan tersebut. Menurut analisa Jalaluddin Rakhmat, setidaknya, dalam menanggapi persoalan ini para pemikir sunni melakukan enam teknik pengalihan fakta,[27] yaitu :

1. Membuang sebagian isi hadits dan menggantinya dengan kata-kata yang kabur. Contoh: Tarikh al-Thabari meriwayatkan ucapan Nabi tentang Ali,

[26] Lihat Ibrahim Amini. *Para,* h. 319-321.
[27] Jalaluddin Rakhmat. *Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqih: Dari Fiqih al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme,* dalam Budhy Munawar Rachman. ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah.* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 264-266.

"*Inilah washiku dan khalifahku untuk kamu*". Kata-kata ini dalam tafsir al-Thabari dan Ibnu Katsir diganti dengan "*wa kadza wa kadza* (demikianlah-demikianlah)". Tentu kata '*washi*' dan '*khalifah*' sangat jelas, sedangkan" *wa kadza*" tidak jelas.

2. Membuang seluruh beritanya dengan memberithaukan bahwa pembuangan cerita itu ada. Contohnya: Dalam buku '*Shiffin*' karya Nashr bin Mazahim (w. 212 H) dan *Muruj al-Dzahab* karya al-Masudi (w. 246 H) diceritakan bahwa Muhammad bin Abu Bakar menulis surat kepada Muawiyah menjelakan keutamaan Imam Ali sebagai '*washi*' nabi, dan muawiyah mengakuinya. Namun, al-Thabari yang juga menceritakan kisah tersebut dengan merujuk pada buku-buku di atas sebagai sumber, membuang semua isi surat itu dengan alasan supaya orang banyak tidak resah mendengarnya. Ibnu Katsir dalam *al-Bidayah wa al-Nihayah*, juga menghilangkan isi surat itu dengan alasan yang sama.
3. Memberikan makna lain (*takwil*) pada riwayat. Contohnya : al-Thabrani dalam *Majma al-Zawaid* meriwayatkan ucapan Nabi kepada Salman al-Farisi bahwa Ali adalah *washi*-nya. Al-Thabrani memberikan komentar, "Nabi menjadikannya *washi* untuk keluarganya, bukan untuk *khalifah*".
4. Membuang sebagian riwayat tanpa menyebutkan petunjuk atau alasan. Contohnya: Ibnu Hisyam mendasarkan kitabnya, *Tarikh Ibnu Hisyam* pada *Tarikh Ibnu Ishaq*. Akan tetapi Ibnu Hisyam dalam kata pengantarnya berkata bahwa ia meninggalkan beberapa bagian riwayat Ibnu Ishaq yang jelek bila disebut orang. Diantara yang ditinggalakanya itu adalah kisah "*wa andzir ashiratakal aqrabin*", yang dalam Sirah Ibnu Ishaq di riwayatkan Nabi mengatakan "*Inilah (Ali) saudaraku, washiku, dan khalifahku untuk kamu*". Muhammad Husein Haikal dalam bukunya *Hayat Muhammad* melakukan hal yang sama. Pada bukunya cetakan pertama, ia mengutip ucapan Nabi, "*siapa yang akan membantuku dalam urusan ini akan menjadi saudaraku, washiku, dan khalifahku untuk kamu*". Pada cetakan kedua (tahun 1354 H) ucapan Nabi ini dibuang dari bukunya.
5. Melarang penulisan hadits-hadits Nabi saw, dari masa sahabat sampai masa *thabiin*, sehingga kemungkinan hadits banyak yang hilang.
6. Mendhaifkan hadits-hadits yang mengurangi kehormatan orang yang kita dukung atau yang menunjukkan kehebatan lawan. Contohnya: Ibnu Katsir mendhaifkan hadits-hadits tentang keutamaan Imam Ali sebagai *washi* dan *khalifah* Nabi. Ia menganggap riwayat ini sebagai dusta yang dibuat-buat orang syiah atau orang-orang bodoh dalam ilmu hadits. Padahal hadits itu diriwayatkan dari banyak sahabat oleh Imam Ahmad, al-Thabari, al-Thabrani, Abu Nuaim al-Isbahani, Ibnu Asakir, dan lainya.

Cara ini telah melahirkan diskusi mazhab yang panjang. Ulama Sunni menulis buku yang menyerang mazhab syiah, dan Ulama syiah membalasnya dengan menulis buku juga sebagai jawaban. Al-Hilli menulis buku *Minhaj al-Karamah* yang dibantah oleh Ibnu Rouzban (dari sunni) dan dibalas lagi oleh al-Marasyi al-Tustary (dari Syiah). Kompilasi bantahan ini sekarang menjadi buku '*Ihqaq al-Haq*' sebanyak 19 jilid, yang setiap jilidnya sama dengan ukuran Encyclopedia Britannica. Ibnu Taymiyah menulis buku '*Minhaj al-Sunnah*' juga untuk membantah buku *'Minhaj al-Karamah'*. Akhirnya ditulislah 11 jilid *al-Ghadir* dan 20 jilid *"Abaqat al-Anwar"* untuk membuktikan keshahihan hadits ghadir khum yang didhaifkan Ibnu Taymiyah. Sampai saat ini belum ada bantahan untuk kedua buku tersebut.

HUBUNGAN *IMAMAH* DAN *WILAYAH*

Pada dasarnya, imamah dan wilayah adalah konsepsi yang tak terpisahkan, antara bagian dan keseluruhan. Maksudnya, wilayah adalah payung besar yang menaungi seluruh konsepsi kepemimpinan Islam, baik itu kenabian (*an-nubuwah*), keimaman (*imamah*), ataupun keulamaan (*fukaha*). Ini berarti *wilayah* merupakan konsepsi yang khas sebagai bentuk distribusi kepemimpinan mulai dari Allah (*wilayah Allah*), Nabi (*wilayah al-nabi),* imam (*wilayah al-imam*), hingga ulama (*wilayah al-faqih*).

Ayat berikut dipandang oleh syiah sebagai rujukan penting mengenai *wilayah: "Sesungguhnya wali kamu hanyalah Allah, rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan salat dan memberikan sedekah dalam keadaan rukuk*." (Q.S. al-Maidah: 55)

Ayat ini menetapkan tiga "kewalian" yaitu Allah, Nabi Muhammad Saw, dan "orang yang beriman". Frasa terakhir (orang yang beriman) ini, disebutkan oleh para ahli hadits dan tafsir merujuk kepada Imam Ali bin Abi Thalib.[28] Jadi, ayat ini mengindikasikan kewalian Imam Ali bin Abi Thalib, dan para

[28] Lihat diantaranya: Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim ats-Tsa'labi. *Tafsir al-Kasyfwa al-bayan 'an Tafsir al-Qur'an.* al-Hakim al-Hiskani. *Syawahid at-Tanzil jilid 1* (Beirut), h. 171-177. Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsir ad-Durr al-Mantsur.* al-Muttaqi al-Hindi. *Kanz al-'Ummal jilid 1*, h. 305 dan *jilid 15*, h. 146. (bab keutamaan Ali); ath-Thabrani. *Mu'jamah al-Awsath.* Al-Hakim an-Naisaburi. *Ma'rifah 'Ulum al-Hadits*. (Mesir, 1937), h. 102. al-Khawarizmi. *Kitab al-Manaqib*, h. 187. Ibnu 'Asakir. *Tarikh Dimasyq jilid 2*, h. 409. Ibnu Hajar al-'Asqalani. *al-Kaff asy-Syaf fi Takhrij Ahadits al-Kasysyaf*. Mesir, h. 56. Muhibuddin ath-Thabari. *Dzakha'ir al-'Ugba*, h. 201. dan *kitab ar-Riyadh an-Nadhirah jilid 2*, h. 227. Ahmad bin Yahya al-Baladzari. *Ansab al-Asyraf jilid 2* diperiksa oleh Mahmudi (Beirut), h. 150. Al-Wahidi. *Asbab an-Nuzul*, diperiksa oleh Sayid Ahmad al-Shamad (1389), h. 192.

imam lainnya yang *wilayah* mereka ditetapkan melalui penunjukan mereka oleh Nabi Saw.[29]

Menurut A.A. Sachedina, Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir telah melaksanakan tugasnya mengemban *wilayah al-ilahiyah*. *Wilayah al-Ilahiyah* berkaitan dengan visi moral *wahyu islami*. Wahyu islami memandang kehidupan publik sebagai suatu proyeksi niscaya dari tanggapan pribadi terhadap tantangan moral untuk menciptakan suatu tatanan masyarakat yang berdasarkan ajaran-ajaran Allah di muka bumi. Untuk mewujudkan itu, kepemimpinan amat penting. Sebab hanya melalui kepemimpinan yang dibimbing oleh Allah, penciptaan masyarakat yang ideal dapat diwujudkan. Masalah kepemimpinan yang dibimbing oleh Allah dalam memenuhi rencana Allah, di bawah naungan *wilayah al-Ilahiyah,* dengan demikian menempati posisi sentral dalam sistem keimanan atau pandangan Syiah, yang di dalamnya Nabi Muhammad saw sebagai wakil aktif Allah yang transendental di muka bumi, digambarkan sebagai memiliki *wilayah Ilahi*. Untuk menjamin kontinuitas visi wahyu yang demikian, kontinuitas realisasi kepemimpinan menjadi sebuah keniscayaan.[30]

Fakta ini demikian penting, sehingga baik selama masa hidup Nabi Muhammad Saw, maupun segera setelah wafatnya, masalah kepemimpinan dalam Islam menjadi jalin-berjalin demikian erat dengan penciptaan suatu tatanan Islami. Wahyu Islami tak pelak lagi mengandung arti bimbingan Allah melalui perwakilan yang ditunjuk oleh Allah, yaitu Nabi Muhammad Saw, untuk mewujudkan tatanan masyarakat Islami. Dan setelah Rasulullah Muhammad saaw, amanah untuk menjaga dan mewujudkan tatanan islami itu dilanjutkan oleh para imam yang diangkat oleh Allah melalui lisan wahyu Rasulullah saw.

IMAMAH DAN WILAYAH SEBAGAI KEPEMIMPINAN UNIVERSAL

Kata *maula*[31] dan *al-waliy* dalam kamus-kamus Bahasa Arab memiliki beberapa arti, diantaranya : yang bertanggung jawab dalam suatu pekerjaan (*al-mutawalli fi al-amr*), penolong (*nashir*), teman (*shahib*), pecinta (*muhib*), sekutu (*haliif*), pewaris (*warits*).

[29] Abdulaziz A. Sachedina. *Kepemimpinan Islam Perspektif Syiah.* (Bandung: Mizan, 1994), h. 165.

[30] Lihat Abdulaziz A. Sachedina. *Kepemimpinan*, h. 164.

[31] Al-Amini menyebutkan padanan kata *maula* hingga mencapai 27 makna yaitu: *al-Rab* (Tuhan), *al-am* (paman), *ibn al-am* (anak paman), *al-ibn* (anak laki-laki), *ibn al-ukht* (putra saudari perempuan), *al-mu'tiq* (pembebas), *al-mu'taq* (yang dibebaskan), *al-abd* (hamba), *al-malik* (penguasa), *al-tabi'* (pengikut), *al-mun'am alaih* (yang diberi nikmat), *as-syarik* (sekutu), *al-halif* (sekutu), *ash-shahib* (teman), *al-jar* (tetangga), al-nazil (tamu yang berkunjung), *al-Shihru* (keluarga suami), *al-Qarib* (teman dekat), *al-mun'im* (pemberi nikmat), *al-faqid* (mitra), *al-waliy* (pelindung), *al-aula bi al-syai* (yang lebih utama), *al-Sayid ghairu al-malik wa al-mu'tiq* (tuan), *al-muhib* (yang mencintai), *al-nashir* (penolong), *al-mutasharrif fi al-amr* (yang terlibat dalam urusan), *al-mutawalli fi al-amr* (yang bertanggung jawab atas urusan). Lihat al-Amini, *al-Ghadir,* h. 362-363.

Akan tetapi, kata *al-wali* atau *maula,* sebagaimana terdapat dalam konteks *ayat wilayah* (Q.S. al-maidah: 55) dan hadits Ghadir Khum di atas, disepakati oleh ulama syiah sebagai konsepsi kepemimpinan universal yang dimiliki oleh Imam Ali bin Abi Thalib. Sedangkan bagi ulama sunni, istilah ini ditafsirkan bermacam-macam, meskipun ada konsensus di antara mereka bahwa ayat dan hadits itu diwahyukan untuk memuji kesalehan dan ketakwaan Ali, namun kata *al-wali* ditafsirkan sebagai mengandung arti *muwalat* (persahabatan yang menolong) Ali dan tidak meniscayakan penerimaan akan *wilayah* (otoritas dalam bentuk kepemimpinan universal/*imamah*).

Sebagian dari penulis ahli sunnah menyatakan bahwa *al-wali* atau *maula* dalam ayat dan hadis "*man kuntu maula*" berarti teman atau kekasih atau dengan kata lain dalam hadis al-Ghadir, Rasul hanya ingin menegaskan pada kaum muslimin bahwa siapa yang mencintai beliau harus juga mencintai Imam Ali a.s dan tidak lebih dari itu.

Memang tidak ada yang memungkiri bahwa kata *al-wali* atau *maula* bisa berarti teman atau kekasih. Akan tetapi, menurut pandangan syiah, dalam konteks ayat *wilayah* dan hadits al-ghadir, tidaklah tepat memaknai kata tersebut dengan teman atau kekasih dikarenakan alasan sebagai berikut:[32]

1. Bahwasanya kecintaan terhadap Imam Ali a.s. dan kecintaan kaum muslimin dengan sesama mereka adalah masalah yang sudah tersebar luas dan diketahui oleh seluruh umat Islam, karena diawal-awal dakwah rasul, beliau selalu menyampaikan "*innamal mukminuna ikhwah*", "*sesungguhnya orang mukmin itu bersaudara*", oleh karena itu tidak perlu lagi rasul mengumpulkan puluhan bahkan ratusan ribu kaum muslimin dalam kondisi dibawah terik matahari hanya untuk menyampaikan bahwa mereka harus mencintai Imam Ali as.
2. Ayat tentang *wilayah* ini mengandung makna pengaturan dan ketaatan khusus pada tiga *wali* yakni Allah, Nabi dan 'orang beriman' (Imam Ali).
3. Sesungguhnya sabda Rasul saw, "*Bukankah aku lebih berhak atas kalian dibanding dari kalian*?", yang diucapkan sebelum melantik Imam Ali as, menandakan yang dimaksud dengan *maula* dihadis *al-Ghadir* bukan hanya

[32] Bandingkan dengan Ibrahim Amini. *Para*, h. 96-97. Tim Penerbit al-Huda (peny). *Antologi Islam.* (Jakarta: al-Huda, 2005), h. 301-310.

sekedar kecintaan, akan tetapi kepemimpinan Imam Ali as. Sebagaimana Rasul adalah pemimpin kaum muslimin dan beliau lebih berhak atas mereka dibanding diri mereka sendiri begitu pula halnya dengan Imam Ali as.

4. Doa Nabi Muhammad saaw, *"Ya Allah, cintailah orang yang mencintainya dan musuhilah orang yang memusuhinya. Bantulah mereka yang membantunya dan tiggalkanlah mereka yang meninggalkannya"*, mengindikasikan kepemimpinan Imam Ali, sebab secara alami dalam kepemimpinan ada yang mendukung dan ada yang memusuhinya.
5. Ucapan selamat dan *baiat* yang disampaikan para sahabat kepada Imam Ali as juga membuktikan akan adanya suatu yang istimewa yang dialami beliau as. Kalau saja yang dimaksud rasul dalam hadis *al-Ghadir* itu hanya sekedar kecintaan, maka adalah hal yang biasa dan bukan suatu yang istimewa sehingga ayat diturunkan dan para sahabat mengucapkan selamat.

Para ulama Syiah, memaknai *maula* dalam arti pokoknya yang lain, yaitu *al-awla bittasharruf* (pemimpin) dan *al-ahaq* (lebih berhak untuk mengemban otoritas), sebab *al-awla* dalam penggunaan umum sering diterapkan pada seseorang yang dapat mengemban otoritas atau yang mampu mengelola urusan-urusan. Selain itu, *al-wali,* sebagaimana terdapat dalam ayat Alquran di atas, tidak selalu berarti seseorang yang memiliki otoritas untuk mendukung atau menolong, sebab banyak sekali ayat-ayat Alquran yang lain yang mengandung makna perintah tolong-menolong antara Rasul dengan kaum Muslim.

Namun, *al-wali* yang diterapkan pada Nabi Muhammad Saaw, mengandung makna *wilayah tasharruf,* yang berarti pemilikan akan otoritas yang memberi *wali* hak untuk bertindak dengan cara apa pun yang dinilainya paling baik, menurut kearifannya, sebagai seorang wakil bebas dalam mengelola urusan-urusan umat. *Wilayah al-tasharruf* dapat diemban hanya oleh orang yang ditunjuk untuk ini oleh otoritas mutlak yaitu Allah, atau oleh orang yang secara eksplisit ditunjuk oleh Nabi Muhammad Saaw, dalam kedudukan otoritas melalui perwakilan. Konsekuensinya, *Imam* yang ditunjuk oleh *nas* sebagai *wali* memiliki *wilayah al-tasharrruf* dan diakui sebagai penguasa umat.[33]

Dari hal-hal di atas bisa ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud "*maula*" dalam hadis *al-Ghadir* adalah "*Khilafah* dan *Imamah*" bagi Imam Ali as. sebagai pemimpin universal. Kepemimpinan universal ini akan terus berlangsung melalui garis para imam, yang secara eksplisit ditunjuk oleh imam-imam sebelumnya. Dalam pengertian terakhir inilah *wilayah imam* atas umat terkonseptualisasikan.

[33] Abdulaziz A. Sachedina. *Kepemimpinan*, h. 166.

Karena itu, secara keagamaan, melecehkan para imam yang ditunjuk oleh Allah ini sama saja dengan pengingkaran.

Secara kronologis, kepemimpinan umat pasca Nabi Muhammad saaw, menurut perspektif syiah, dimulai oleh Imam Ali bin Abi Thalib, kemudian anak beliau yakni Imam Hasan al-Mujtaba, Imam Husain, dan dilanjutkan sembilan keturunan dari Imam Husain yaitu Ali Zainal Abidin, Muhammad al-Baqir, Ja'far Shadiq, Musa Kazhim, Ali Ridha, Muhammad al-Jawad, Ali al-Hadi, Hasan al-Askari, dan Muhammad al-Mahdi. Hanya saja, Imam yang terakhir ini, meskipun telah lahir pada abad ke-3 Hijrah (tahun 255 H) namun mengalami kegaiban hingga waktu yang tidak diketahui. Dalam masa ketersembunyian Imam Mahdi ini, wilayah imam terdelegasikan kepada ulama yang memenuhi syarat-syarat tertentu untuk secara formal memimpin, membimbing, dan menjelaskan syariat Islam kepada kaum muslimin. Kepemimpinan ulama ini berlaku hingga hadirnya Imam kedua belas, Imam Muhammad al-Mahdi afs.

Ketika al-Mahdi, *Imam* kedua belas datang kembali, maka otoritas-otoritas temporal dan spiritual akan terpadu pada dirinya seperti halnya Nabi Muhammad saw. Dia akan mempersatukan dua bidang pemerintahan islami yang ideal itu. Maka gagasan tentang *Imamah* yang ditunjuk di antara keturunan Ali, yang berkesinambungan di sepanjang sejarah dan dalam segala keadaan politis, diperkuat oleh harapan berkenaan dengan *Imamah* dari *Imam* terakhir yang sedang gaib. Hal ini mengukuhkan kembali harapan *Imam*iyah akan *pemerintahan islami* sejati oleh seorang *Imam* yang absah dari kalangan keturunan Husein.[34]

Kegaiban dalam pemikiran dan keyakinan syiah terbagi dalam dua tingkatan. *Pertama,* "kegaiban kecil" *(minor occultation/ghaibah ash-shugra)* selama 74 tahun (255-329 H), yaitu ketika *Imam* Mahdi "bersembunyi di dunia fisik dan mewakilkan kepemimpinannya kepada para wakil Imam". Pada masa ini kesulitan dalam hal *marja'* (kepemimpinan agama dan politik) relatif bisa diatasi. Karena, posisi *marja'* dijabat oleh empat wakil al-Mahdi, yaitu Abu 'Ammar Usman bi Sa'id, Abu Ja'far Muhammad bin Usman, Abu al-Qasim al-Husain bin Ruh dan Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad Samari.

Kedua, "kegaiban besar" *(major occultation/ ghaibah al-kubra)*, yaitu pasca meninggalnya keempat wakil *Imam* di atas hingga datangnya kembali Imam Muhammad al-Mahdi pada akhir zaman. Dalam periode "kegaiban besar" inilah kepemimpinan didelegasikan kepada para *faqih*. Konsepsi inilah yang dikenal dengan istilah *wilayah al-faqih.*

[34] Abdulaziz A. Sachedina. *Kepemimpinan,* h. 167.

WILAYAH AL-*FAQIH*:
INTEGRASI TEOLOGI DAN POLITIK ISLAM

MAKNA *WILAYAH Al-FAQIH*[1]

Wilayah dalam bahasa Arab berarti kedaulatan, kekuasaan, perwalian dan pengawasan.[2] Dalam terminologi syiah, kata ini menjadi istilah kunci perumusan politik Islam, yang mengindikasikan kepemimpinan universal. Adapun *faqih, secara etimologis*, dari bahasa Arab yang bermakna "seseorang yang baik pemahamannya". Berbeda dengan *fahim, arif,* atau *alim* dan kata serupa lainnya, —yang sifat katanya, cenderung menyatakan pengalaman, ciri khas, dan selamanya tidak lepas dari sebuah kualitas—maka *faqih* telah menjadi term khusus yang berkaitan dengan ilmu yurisprudensi Islam (fikih), artinya, seorang *faqih* adalah seorang yang ahli dalam ilmu fikih, mirip dengan hakim yang berarti seorang yang ahli hukum dan tabib yang berarti ahli dalam pengobatan.

Oleh karena itu pada kajian ini, kata *faqih* tidaklah sembarang pengetahuan yang diperoleh seseorang atau ahli pada umumnya, tetapi tertuju pada kelompok ahli yang khusus, yang mengambil spesialisasi dalam ilmu fikih. Jadi *faqih* adalah seorang *mujtahid* yang berhak mengeluarkan hukum Islam dan mengeluarkan fatwa yang berhubungan dengan peraturan-peraturan Islam yang sah dari sumber-sumber yang asli.[3]

---

[1] *Wilayah al-Faqih* adalah bahasa Arab, dalam bahasa Persia *Velayat-e Faqih.* lihat: Heinz Halm. *Shi'a Islam from Religion to Revolution.* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997), h. 138.
[2] Ali Mishkini. *Wali faqih.* (Jakarta: Risalah Masa, 1991), h. 24.
[3] Ali Mishkini. *Wali,* h. 24.

Dengan demikian *wilayatul faqih* secara sederhana berarti sebuah sistem pemerintahan yang kepemimpinannya di bawah kekuasaan seorang faqih yang adil dan berkompeten dalam urusan agama dan dunia atas seluruh kaum muslimin di 'Negeri Islam' yang bersumber dari kekuasaan dan kedaulatan absolut Allah atas umat manusia dan alam semesta. Dalam bentuk aplikatifnya di Iran pemimpin tertinggi wilayatul faqih ini disebut juga dengan *rahbar* dan *wali al-amr*.

Konsepsi wilayah faqih ini, seperti dijelaskan sebelumnya, merupakan kelanjutan dari doktrin kenabian dan imamah, yang mana secara periodik dalam sejarah syiah, kepemimpinan universal berdasarkan mandat ilahi terbagi pada empat periode, yaitu periode nabi, periode imam, periode kegaiban *sughro* (gaib kecil), dan periode kegaiban kubro (gaib besar/sempurna).

Selama imam ke-12 mengalami *gaib kubra* (kegaiban panjang), hingga ia muncul *(zuhur)* kembali pada akhir zaman, maka para ulama *(faqih)* dinobatkan menjadi penerus rangkaian kepemimpinan umat ini sebagai wakil imam (*naib al-imam*). Meskipun begitu, sebagaimana para imam mengambil alih seluruh peran kepemimpinan umat dari Nabi Saw, maka para *faqih* juga memiliki hak dan peran yang sama dalam hal ini. Tepatnya, mereka mewakili pelaksanaan peran ini dari imam, yakni imam terakhir (Muhammad al-Mahdi) yang sedang gaib. Bahkan dipercayai bahwa para ulama seperti ini mendapatkan bimbingan imam yang sedang gaib tersebut. Hanya bedanya, jika para imam mendapatkan kedudukannya dari Allah, sehingga dengan demikian maksum (terpelihara dari kesalahan), para ulama *(faqih)* ini memperoleh kedudukannya berdasarkan kualifikasi yang dimilikinya. Dan, tidak seperti Nabi dan imam, mereka tidaklah maksum. Dalam bentuk formalnya, di Republik Islam Iran, *faqih* yang berkedudukan sebagai *Wali Faqih* dipilih oleh suatu Dewan Ahli yang beranggotakan para ulama terkemuka, yang memperoleh jabatannya itu lewat pemilu demokratis seperti akan diuraikan berikutnya.

SEJARAH GAGASAN *WILAYAH AL-FAQIH*

Meskipun dipopulerkan bahkan secara praktis baru berhasil dilaksanakan oleh Imam Khumaini, tetapi pemikiran mengenai konsepsi wilayah al-faqih bukanlah hal baru dalam tata politik syiah. Setidaknya ia telah menjadi kajian oleh tokoh-tokoh syiah klasik seperti Syeikh Thusi, Sayid Murtadha, Bahrul ulum, Syeikh Mufid, Muhaqqiq al-Hilli, Muhaqqiq Karaki, dan lain-lainnya.

Syeikh Mufid (w 1022 M) yang merupakan salah seorang ulama besar syiah telah mengajukan gagasan bahwa pemimpin yang ditunjuk oleh Tuhan

merupakan sosok yang diakui sebagai pemegang otoritas untuk menyuruh atau melarang melukai dan membunuh dalam konteks *amar ma'ruf nahi munkar*. Pelaksanaan perintah itu dilakukan oleh para Imam-imam maksum yang terpilih, atau oleh para penguasa yang ditunjuk oleh imam maksum, atau oleh para *fuqaha* syiah yang telah ditunjuk oleh imam-imam maksum sebagai para pemimpin masyarakat Islam sekaligus pelaksana syariat Islam.[4]

Penjelasan Syeikh Mufid bahwa para imam maksum telah memberi kepercayaan pembuatan keputusan tentang pelaksanaan hukum-hukum Islam kepada para fakih syiah mereka,[5] telah menegaskan tentang posisi fakih yang menggantikan posisi imam untuk mengimplementasikan hukum-hukum ilahi menjadi petunjuk jelas akan konsepsi *wilayah al-faqih.* Lebih jauh ia mengungkapkan;

> "(Penerapan hukum-hukum Islam) secara nyata mendukung seseorang (fakih) yang telah ditunjuk pemegang kekuasaan atas tugas tersebut, atau telah ditunjuk olehnya sebagai orang yang bertanggung jawab atas sejumlah utusan pokoh yang dimilikinya. Maka, ia harus melaksanakan keputusan hukum Islam, menerapkan perintah-perintah hukum agama, ber-*amar ma'ruf nahi munkar*, serta berjihad melawan kaum kafir.[6]

Di bawah ini akan dikutip beberapa penegasan ulama-ulama syiah dari yang klasik hingga sekarang untuk mengetahui kontinuitas historis konsepsi *wilayah al-faqih*:[7]

1. Muhaqqia al-Hilli (w.1277) menyebutkan, "*Merupakan sebuah perintah bahwa 'bagian imam' (hissat al-imam) dibagikan secara adil kepada mereka yang layak menerimanya oleh orang yang mempunyai otoritas disebabkan kedudukannya sebagai wakil imam (niyabah); sebagaimana dirinya juga bertanggung jawab untuk menunaikan berbagai kewajiban (agama) semasa kegaiban imam maksum."*
2. Zainuddin bin Ali Amili alias Syahid Tsani (w. 1559 M) menerangkan, *"Orang yang memiliki otoritas karena pendelegasian dari imam adalah fakih adil syiah yang memenuhi seluruh persyaratan untuk mengeluarkan fatwa-fatwa. Sebab, orang seperti ini adalah wakil dan yang ditunjuk Imam Zaman."*

[4] Lihat Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara Ilahiah.* (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 42.
[5] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 42.
[6] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 43.
[7] Penjelasan para ulama syiah ini disadur dari penelitian Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h.46-54.

3. Muhaqqiq Karaki (w. 1561) mengungkapkan, "*...Fakih yang memenuhi syarat penuh (faqih jami' al-syarait), yang disebut mujtahid, adalah wakil atau deputi (naib) imam-imam maksum as dalam semua urusan berdasarkan konsep perwakilan (niyabah).*
4. Jawad bin Muhammad Husaini Amili (w. 1811) menegaskan, *"Fakih ditunjuk Imam Zaman dan ini didukung argument (akal), ijma', riwayat-riwayat, dan hadits-hadits."*
5. Mulla Ahmad Naraqi (w.1829) lebih tegas lagi menyatakan bahwa fakih mempunyai *wilayah* (otoritas) atas dua permasalahan. *Pertama,* fakih mempunyai *wilayah* seperti dimiliki nabi dan para imam maksum sebagai pemimpin atas masyarakat dan benteng pertahanan Islam. *Kedua,* fakih mempunyai *wilayah* atas apa pun yang berhubungan dengan masalah spiritual dan keduniawian masyarakat yang perlu diselesaikan.
6. Syeikh Muhammad Hasan Najafi (w. 1849) menulis, *"Saya percaya bahwa Allah telah menjadikan kepatuhan dan kesetiaan pada para fukaha 'pemegang otoritas' (ulil amri) sebagai kewajiban kita; bukti-bukti mengenai pemerintahan fakih, khususnya hadis dari imam Mahdi membenarkan hal ini."*
7. Bahrul Ulum (w. 1908) membicarakan masalah *wilayah al-faqih* dengan mengajukan beragam dalil, diantaranya ia berkata , "*..untuk memelihara masyarakat Islam, Imam harus mengangkat seorang pengganti atau wakil yang tak lain kecuali seorang fakih yang memenuhi persyaratan lengkap."*
8. Ayatullah Burujerdi (w. 1962) mengungkapkan bahwa pemerintahan fakih dalam segala urusan merupakan aksioma. Ia menulis, "*...untuk menyimpulkan, berkenaan dengan apa yang dimengerti, tidak ada keberatan yang dapat dimunculkan untuk menolak kenyataan bahwa fakih adil diangkat untuk melihat masalah-masalah penting yang mempengaruhi masyarakat."*
9. Ayatullah Syeikh Murtadha Ha'iri menganggap bahwa perintah suci dari Imam Gaib sebagai salah satu bukti tentang *wilayah al-faqih*, *"Fakih adalah pemilik kewenangan yang ditunjuk—hujjah—imam. Menjadi hujjah yang diangkat imam, secara umum, berarti bahwa fakih memiliki kekuasaan dan menjadi rujukan dalam hal apa saja yang menjadi perhatian imam."*
10. Imam Khumaini (w. 1989) yang dianggap sebagai peletak sistematis *wilayah al-faqih* dan mendedikasikan seluruh hidupnya untuk mengimplementasikan hal tersebut. Baginya, para fakih menerima *wilayah* absolut yang memegang semua tanggung jawab dan kakuasaan Imam Zaman (Imam Mahdi). Untuk itu Imam Khumaini menulis, *"Imam maksum telah mempercayakan atas*

apa pun kepada para fukaha di mana mereka memiliki kewenangan (wilayah)…dan bahwa fakih menerima semua kekuasaan dari Nabi saaw dan Imam ke-12 dalam aturan dan pemerintahan."

Dengan keterangan ini, jelaslah bahwa konsepsi *wilayah al-faqih* bukanlah gagasan asing yang tidak memiliki akar pemikiran dalam sejarah Islam. Bahkan dalam bentuk praktisnya, para fukaha ini telah memainkan peran penting dalam setiap pemerintahan baik secara langsung maupun tidak seperti pada masa kekuasaan Dinasti Safawid, Dinasti Buwaihi, Dinasti Qajar, Dinasti Pahlevi, dan tentunya secara faktual pada masa Republik islam Iran pasca Revolusi Islam. Imam khumaini sendiri mengakui bahwa *wilayah al-faqih* bukanlah hal yang baru. Beliau menulis:

> "Sebagaiman saya sebutkan sebelumnya, tema *wilayah al-faqih* bukanlah hal yang baru. Bahkan masalah ini telah dibahas sejak dulu…saya hanya membahasnya lebih panjang berkenaan dengan cabang-cabang pemerintahan yang berbeda, untuk memberikan penjelasan yang lebih banyak tentang masalah ini."[8]

Jadi, merujuk pada hal ini, maka Imam Khumaini sebenarnya mengumandangkan kembali hal-hal yang telah dikaji, diulas dan diyakini oleh para ulama dan masyarakat syiah. Teriakan Imam Khumaini ini, ternyata berhasil menyadarkan kevakuman yang tejadi untuk mengalirkan semangat baru bagi usaha membentuk pemerintahan ilahiah di bumi Allah yang diciptakan untuk diwarisi oleh hamba-hamba yang shalih.

DASAR *WILAYAH AL-FAQIH*

Telah diuraikan sebelumnya, bahwa sebagaimana dalam mazhab Ahl al-Sunnah, dalam pemikiran syiah, otoritas dan kedaulatan hanyalah hak preogatif Allah (Q.S. al-A'raf: 54; Ali 'Imran: 154; Yusuf: 40). Baru kemudin Allah mendelegasikan haknya tersebut kepada Nabi Muhammad Saw (Q.S. al-Nisa': 80; al-Ahzab: 36). Setelah berakhirnya nubuwwah, hak-hak tersebut beralih kepada *ulu al-amri* yang menurut kepercayaan Syi'ah Itsna 'Asyariyah adalah para Imam yang berjumlah dua belas orang. Imam mendapatkan haknya sebagai penerus Nabi Muhammad Saw, yang tidak berstatus Nabi, dan tidak

[8] Imam Khumaini. *Sistem Pemerintahan Islam.* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002) h. 133-134.

pula membawa syariat, namun sebagai penjelas resmi syariat Nabi Muhammad saw langsung dari Allah, lewat Nabi Saw. Mereka disebut *wali al-naìb.*

Prinsipnya, karena sifat *luthf* (kasih sayang) dan *hikmah* (kebijaksanaa)-Nya, Allah tak akan membiarkan suatu umat tanpa bimbingan.[9] Dengan kata lain, Allah selalu mengirim utusan pada setiap umat (Q.S. al-Nahl: 36). Jadi, kesinambungan kepemimpinan sejak Nabi, Imam, hingga *Faqih* adalah suatu keniscayaan keagamaaan. Di bawah ini, adalah hadis yang masyhur, bersumber dari *Imam* Ja'far al-Shadiq, *Imam* Keenam mazhab syiah, "*Menyangkal wewenang seorang mujtahid (faqih) berarti menentang wewenang Imam. Menentang wewenang Imam berarti menentang wewenang Nabi Saw. Menentang wewenang Nabi Saw, berarti menentang wewenang Allah. Menentang wewenang Allah, sama dengan syirik*".[10]

Hadis lain dari Imam Ja'far al-Shadiq menyebutkan: "*Terlalu besar kekuasaan Allah sehingga (tak mungkin) Dia meninggalkan dunia dan para penghuninya tanpa seorang pemimpin dan pembimbing yang menegakkan keadilan*." Imam Ja'far Shadiq ditanya, "*Mungkinkah Allah membiarkan suatu masyarakat tanpa pemimpin?" Dia menjawab, "Tak mungkin*." [11]

Kemudian Muhammad Baqir Sadr megemukakan, legitimasi atas otoritas para *Faqih* ini dapat dilihat pada surah al-maidah ayat 44 :

> "*Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat yang di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi (nabiyyun] yang berserah diri kepada Allah, oleh orang Alim mereka [Rabbaniyun], dan pendeta-pendeta mereka [ahbar], disebabkan mereka diperintahkan memlihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya (syuhadaa)."* (Q.S. al-Maidah: 44)

Interpretasi Sadr atas ayat itu menjelaskan karakterisasi yang menyentuh baik penafsiran konstitusional politis maupun suatu pemahaman berkarakter

[9] Mehdi Hadavi Tehrani merumuskan dalil kebijaksanaan (*hikmah*) ini sebagai berikut: "Berdasarkan bukti keberadaan Tuhan dan akhirat, akal menyimpulkan bahwa tindakan manusia mempunyai akibat yang tak dapat dihapuskan dalam kehidupan akhiratnya. Namun, upaya pribadi semata tidak akan cukup untuk seseseorang menyaksikan dan meneliti dengan jelas akibat-akibat, sebab-sebab, dan hubungan-hubungan perbuatannya itu. Oleh karena itu, lewat kebijaksanaan-Nya, Tuhan (sebagai pencipta dunia dan manusia) harus menunjukkan kepada manusia jalan menuju keselamatan dengan mengirimkan para utusan-Nya." Lihat Mehdi Hadavi Tehrani. *Nagara,* h. 58.

[10] Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khumaini: Filsafat Politik Islam.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 114-115.

[11] Yamani. *Antara,* h. 116.

syiah. Menurutnya, ada tiga kategori dari ayat ini, yaitu *nabiyyun, rabbaniyyun* dan *ahbar.* Kelompok *ahbar* adalah ulama dari syariat, dan *rabbaniyyun* membentuk sebuah lapisan tengah antara kelompok *nabi* dan *'alim,* inilah level dari para Imam. Karena itu adalah mungkin untuk mengatakan bahwa garis dari *syahadah* (pernyataan kesaksian) dihadirkan oleh tiga mandataris yakni para Nabi (*anbiya'),* para Imam sebagai penerus para nabi sesuai kehendak Allah (*rabbani),* dan *marja"iyyah,* yang dipertimbangkan sebagai kesinambungan (*rasyid)* dari Nabi dan Imam dalam garis kelompok *syahadah.*[12]

Pada interpretasi ayat Alquran ini, Baqir Sadr telah mengekstraksi suatu skema institusional syiah murni. *Pertama*, ia menghapus referensi paten Yudais dengan mengkategorikan Taurat di bawah klasifikasi "buku ketuhanan". Kemudian, dengan mengajukan kelompok *rabbaniyun* pada kedua belas Imam Ja`fari, Sadr bagaikan telah melingkarkan sebuah cincin syiah yang kuat pada interpretasinya. Para *ahbar,* diterjemahkan sebagai ahli hukum (*faqih*), dimaksudkan untuk mengartikan *marja'`iyah* syiah—yang bagi Shadr menetapkan badan saksi terakhir dalam garis *syahadah*—yang dipercayakan untuk melindungi Kitab Suci setelah Nabi Muhammad dan Dua Belas imam. Dibebani dengan suatu implikasi tanggung jawab publik, *syahadah* menganugerahkan pada *marja'`iyah* tugas untuk menjaga Republik Islam.[13]

Tabathabai juga telah memberi penafsiran ayat ini dengan sangat menarik. Ia menyatakan bahwa dari ayat ini, dipastikan terdapat satu tingkat (*manzilah)* di antara lapisan *anbiya'* dan *ahbar,* yang merupakan tingkat para Imam. Dan kombinasi antara kenabian serta *imamah* dalam satu kelompok tidak merintangi mereka untuk terpisah satu sama lain.

Sebuah pemisahan formal diperkenalkan di antara tiga kategori; golongan para nabi, golongan imam-imam dan golongan ulama. Imam Ali berkata, *'para Imam berada di bawah para Nabi'*, bermakna bahwa mereka terletak satu derajat di bawah tingkat para nabi mengacu pada gradasi ayat tersebut, dengan cara yang sama sebagaimana para *ahbar,* yang tidak lain adalah *para ulama,* berada di bawah para imam (*rabbaniyun)*.[14]

Dalam konsep *Wilayah al-Faqih,* menurut Ahmad Mousawi, dan Jalaluddin Rakhmat, kepemimpinan didasarkan atas empat prinsip filosofis: *pertama,* Allah adalah Hakim Mutlak seluruh alam semesta dan segala isinya. *Kedua,*

---

[12] Chibli Mallat. *Menyegarkan Islam.* (Bandung: Mizan, 2001), h. 99-100.

[13] Chibli Mallat. *Menyegarkan*, h. 101.

[14] Muhammad Husayn Tabathabai. *al-Mizan fi Tafsir al-quran Juz VI.* (Beirut: 1970), h. 362

kepemimpinan manusia *(qiyadah al-basyariyah)* yang mewujudkan *hakimiyah* Allah di bumi ialah *nubuwwah. Ketiga*, garis *imamah* melanjutkan garis *nubuwah* dalam memimpin umat. *Keempat,* para *faqih* adalah khalifah para *imam* dan kepemimpinan umat dibebankan kepada mereka.[15]

Dengan pemikirannya yang khas, Muhammad Taqi Misbah yazdi, salah seorang anggota *majma al-mudarrisin* merumuskan dalil-dalil *wilayah al-faqih* dalam dua ketegori yaitu dalil-dalil akal (*aqliyah*) dan dalil-dalil wahyu (*naqliyah*). Secara rasional, pemerintahan merupakan kebutuhan yang mendasar bagi kehidupan individu dan masyarakat, dan dalam pemerintahan jelas dibutuhkan adanya pemimpin. Pemimpin tersebut, selama kegaiban Imam Mahdi as, diberikan kepada para fakih yang memahami hukum Islam dan persoalan masyarakat. Hal ini sesuai dengan mandat Imam Mahdi sendiri yang bersabda, "*Atas peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalam masyarakat, maka kembalikanlah kepada para perawi hadits kami, karena sesungguhnya mereka adalah hujjahku atas kamu dan aku adalah hujjah Allah atas mereka."*[16]

Hal ini, merupakan dalil bahwa seseorang yang mendekati derajat kemaksuman harus menempati posisi imam maksum, dalam membimbing dan memimpin umat. Posisi ini hanya layak ditempati oleh orang yang memiliki tiga kompetensi, yakni pengetahuan mendalam tentang hukum dan peraturan dasar Islam (*faqahah*), memiliki kepribadian dan akhlak mulia yang mampu mengontrol ruh dan dirinya, untuk senantiasa mentaati Allah dan tidak akan secara sengaja atau tidak sengaja melanggar hukum Islam (takwa), dan mampu mengatur masyarakat serta memahami kondisinya (*kafaah*).[17]

Masih menurut Yazdi, dari sudut pandang Islam tidak ada manusia yang memiliki hak secara intrinsik untuk mengatur orang lain, bahkan jika ia mengeluarkan ketetapan-ketetapan yang benar dan adil, karena semua orang, sebagaimana makhluk-makhluk Allah lain, adalah diciptakan dan merupakan kepunyaan Allah Yang Maha Kuasa, dan tak seorang pun yang boleh turut campur dengan kepunyaan orang lain tanpa izin pemiliknya. Seorang manusia tidak memiliki hak, bahkan untuk menggunakan anggota tubuhnya sendiri dengan cara yang

---

[15] Ahmad Mousawi. *Teori Wilayah al-Faqih: Asal Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syiah.* dalam Mumtaz Ahmad. ed. *Teori Politik Islam.* (Bandung: Mizan, 1993), h. 129.

[16] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Nazhrah 'Abirah ila Nazhariyati wilayah al-faqih.* (Qum: Majam' al-alami li ahl al-bait, 2006), h. 120. Dalam buku ini bisa dilihat dalil-dalil lainnya dengan ulasan panjang lebar melalui premis-premis akal dan beragam riwayat dari para Imam syiah yang dijadikan dalil-dalil untuk *wilayah al-faqih.*

[17] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Nazhrah*, h. 105. lihat juga Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas Tentang Filsafat Politik Islam,* dalam Jurnal Al-Huda, Vol III, No. 9, 2003, h. 97.

bertentangan dengan kehendak Tuhan, dan sebagai konsekuensinya, ia tidak bisa membiarkan orang lain melakukannya juga. Karenanya, satu-satunya yang memiliki hak mutlak untuk memerintah dan menolak siapa pun dan apa pun hanyalah Tuhan Yang Maha Esa. Semua otoritas dan *wilayah* harus berasal dari Dia atau paling tidak dengan hukum-hukumnya. Jelas bahwa Tuhan Yang Maha Kuasa tidak akan pernah mengizinkan siapa pun untuk menjalankan hukum tanpa memiliki pengetahuan yang memadai tentang hukum-hukumnya, atau tanpa jaminan kebenaran dari tindaknnya dan kepatuhannya pada hukum-hukum ketuhanan, atau tanpa ketakwaan, dan kualifikasi moral yang memadai.[18]

Interpretasi bahwa Allah pemegang kekuasaan Mutlak tampaknya berlaku bagi mayoritas ulama Islam, baik syi'ah maupun sunni yang menganggap Islam adalah agama dan kekuasaan (*al-din wa al-daulah*). Artinya, Islam meyakini bahwa kedaulatan hanya milik Allah, dan umat manusia hanyalah pelaksana-pelaksana kedaulatan Allah tersebut sebagai khalifah-khalifah Allah di bumi.

Banyak ayat al-Quran yang bisa dijadikan dasar bagi politik Islam yang mengindikasikan tentang Allah pemilik kedaulatan mutlak, antara lain:

> "*Katakanlah, 'Wahai Tuhan Yang Mempunyai Kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkau-lah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu*. (Q.S. Ali Imran: 26).

> "*Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi; dan Allah Mahaperkasa atas sesuatu*." (Q.S. Ali Imran: 189)

> *"Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang Khalifah di muka bumi."* (Q.S. al-Baqarah: 30).

> *"Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: '(Dan saya mohon juga) dari keturunanku'. Allah berfirman: 'janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim."* (Q.S. al-Baqarah : 124).

> *"Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kalian dan beramal shaleh (kebaikan), bahwa Dia akan menjadikan mereka sebagai khalifah di bumi, Sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka sebagai khalifah.."* (QS. An-Nur: 55).

---

[18] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas Tentang Filsafat Politik Islam,* dalam Jurnal Al-Huda*,* Vol III, No. 9, 2003, h. 97 .

Ayat-ayat al-Quran tersebut, di samping ayat-ayat yang lain, menegaskan bahwa Allah Swt adalah sumber segala kekuasaan. Ayat-ayat itu juga menjelaskan bahwa dalam Islam tidak ada seorang pun yang mempunyai kekuasaan mutlak, sehingga boleh memaksakan kehendaknya kepada orang lain. Artinya, meskipun seseorang telah mendapat restu Tuhan untuk menjadi pemimpin dan penguasa di bumi, tetapi tetap tidak diperbolehkan memaksakan kepemimpinannya tersebut tanpa persetujuan dan kesadaran masyarakat dalam mengimplementasikan sendiri kepemimpinan ilahiah tersebut.

Hanya saja, al-Quran juga menegaskan bahwa Allah sebagai pemilik kekuasaan mutlak menghendaki manusia agar mampu berperan sebagai wakil (*khalifah*)-Nya di bumi. Oleh karena itu, manusia dapat mengklaim dirinya mempunyai kekuasaan tak terbatas sepanjang digunakan hanya demi memenuhi kehendak-Nya.[19] Allah berfirman:

> "*Dan Dia-lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"* (Q.S. al-An-am: 165)

> *"Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah."*(Q.S. Sad: 26)

Dengan konsep kekuasaan seperti ini, tidak ada lagi pertentangan antara kekuasaan Allah dan kebutuhan manusia akan adanya pemerintahan. Allah Swt tetap berkedudukan sebagai satu-satunya pemilik kekuasaan itu. Tetapi, uji coba kekuatan dan kekuasaan itu didelegasikan kepada Nabi Muhammad Saaw. atau khalifah Allah di bumi yang mendapat instruksi untuk menegakkan pemerintahan yang adil.[20] Bedanya, sunni menganggap kekuasaan didelegasikan kepada masyarakat untuk melanjutkan tugas kepemimpinan, sementara syiah memandang terdapat kontinuitas kepemimpinan yang diwariskan (*imamah*), dan setelah kegaiban imam kedua belas, pemilik otoritas kepemimpinan berlanjut kepada para *Faqih* yang dipilih oleh rakyat.

---

[19] Khalid Ibrahim Jindan. *Teori Politik Islam.* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 73-74.
[20] Khalid Ibrahin Jindan. *Teori,* h. 74.

NEGARA DALAM PERSPEKTIF *WILAYAH AL-FAQIH*

> "Mengkaji pemerintahan Islam merupakan suatu kewajiban dalam agama. Pemerintahan Islam mengimplementasikan aturan Allah di muka bumi sekaligus sebagai sarana pelaksanaan tugas manusia sebagai khalifah Allah… Kajian tentang pemerintahan Islam menggunakan rujukan tersendiri dalam bidang kebudayaan yang secara mendasar dapat membangkitkan semangat sosial yang sangat luar biasa."[21]

Sayid Muhammad Baqir Sadr memulai bukunya *Intoduction to Islamic Political System* dengan ungkapan di atas. Memang diantara yang menjadi permasalahan yang sangat krusial dari dahulu sampai sekarang—bahkan semakin hangat dan memuncak—serta dapat memancing debat dan kontroversi, baik dalam literatur Islam ataupun kajian politik dan dinamika budaya kekuasaan adalah "bagaimana membentuk suatu pemerintahan Islam yang dapat menata keharmonisan hubungan antara agama dan politik (negara)?

Persoalan pemerintahan Islam sebenarnya disepakati sebagai salah satu persoalan penting dalam Islam baik dari sisi akidah terlebih dalam studi fiqh. Dalam studi akidah (teologis), berdasarkan pada konsepsi *tauhid* dan *an-nubuwah* (Kenabian) sebagai *ushuluddin* (dasar agama) dalam Islam, jelas dipahami bahwa Tuhan adalah pemegang mutlak kekuasaan di dunia dan di akhirat, dan dengan izin-Nya pula, telah mendelegasikan wewenang kepada Nabi Muhammad saw sebagai mandataris-Nya. Maka setidaknya ada enam fungsi kenabian:

1. Menerima syariat.
2. Menjelaskan syariat.
3. Mengamalkan syariat.
4. Menyebarkan syariat.
5. Memberi teladan dan membimbing umat.
6. Menjaga syariat dari kebatilan, penyelewengan dan kesalah pahaman.

Keenam fungsi kenabian tersebut mestilah diimplementasikannya sesuai kemampuan dan kondisi yang meliputinya. Akan tetapi, nabi, tidak saja pasrah mengikuti situasi dan jebakan kondisi, melainkan dengan kreatifitas dan inovasinya berjuang keras untuk membaktikan diri sepenuhnya dalam usaha mengaktualkan syariat-syariat Allah di permukaan bumi ini. Untuk itu, ia akan

---

[21] Sayid Muhammad Baqir Sadr. *Introduction to Islamic Political System.* (London: Islamic Seminary Publication, 1987), h. 1.

berusaha membentuk suatu kekuatan massa yang mampu menjaga syariat Allah tersebut dari kejahilan dan kejahatan manusia yang ingin merusaknya. Di sini, kepemimpinan dan komunitas sosial-politik yang menjadi penting dan bermakna.

Pengemban wasiat kenabian, Imam Ali bin Abi Thalib menyatakan tentang keharusan adanya pemerintahan, dengan kalimat yang fasih:

> "Manusia tidak bisa berbuat apapun tanpa pemerintahan, baik atau buruk. Di bawah naungan suatu pemerintahan, orang-orang yang beriman dapat berjuang demi Allah, orang-orang kafir mendapatkan keuntungan duniawi mereka, dan manusia memetik hasil kerja keras mereka. Melalui kekuasaan pemerintahlah, pajak-pajak dikumpulkan, para penjajah diusir, keamanan jalan dilindungi, dan orang-orang tertindas dapat menuntut kembali hak-hak mereka, hingga warga yang saleh akan bahagia dan aman dari kejahatan si penindas."[22]

Begitu pula, para ulama mengamini pandangan bahwa mendirikan sebuah sistem pemerintahan adalah kewajiban yang mesti ditegakkan demi terealisasinya kemaslahatan kaum muslimin.[23] Bahkan *semua ahli ittifaq,* suatu petaka besar bagi masyarakat, hidup dalam rimba kehidupan tanpa aturan dan pemimpin. Hal itu menjadi jelas, baik dari pendekatan normatif (*naqliyah*) dan empiris-historis, maupun dari pendekatan rasional (*aqliyah*) dan nalar filosofis.

Dengan berpegang pada wahyu dan akal, pengusung *wilayah al-faqih* meyakini bahwa agama diturunkan untuk mengatur seluruh dimensi kehidupan. Agar tujuan tersebut terealisasi secara baik, maka pemerintahan sebagai suatu sarana untuk mengatur kehidupan bermasyarakat umat manusia, tidak dapat dipungkiri sebagai bagian dari persoalan krusial keagamaan, bahkan merupakan bagian penting untuk terealisasinya pelaksanaan hukum Tuhan di bawah kendali manusia-manusia pilihan-Nya agar keadilan tercipta, kedamaian dan kebahagiaan dunia dan akhirat di dapat. Karena mengimplementasikan syariat merupakan kewajiban dan hal itu dapat terealisasikan melalui pendirian sebuah negara, maka mendirikan pemerintahan Islam juga merupakan kewajiban (*ma la yatim al-wajib illa bihi fahuwa wajib*). Imam Khumaini berkata:

---

[22] Sayid Syarif Radhi. *Nahj al-Balaghah Vol. I.* (Qum: Sayid Mujtaba Musawi Lari Foundation, tt), hlm. 204-205.

[23] Lihat Ibnu Taymiyah. *Al-Siyasah al-Syariah fi Islahi al-Ra'I wa al-Rai'yyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah, tt); Al-Ghazali. *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad* (Beirut: Darul Kitab Al-'Ilmiyah, 1998); al-Mawardi. *al-Ahkam al-Sulthaniyyah.* (Jakarta: Darul Falah, 2000).

"Menjaga dan membela pemerintahan merupakan kewajiban yang sangat ditekankan, sementara merusak urusan-urusan kaum muslimin merupakan perbuatan yang sangat dibenci. Kedua-dua kondisi ini hanya dapat terealisir dan terenyahkan dalam kehidupan kaum muslimin dengan adanya seorang wali (penguasa) dan pemerintahan… Menjaga dan membela wilayah teritorial kaum muslimin dari serbuan musuh adalah sebuah keharusan, baik secara akal maupun syariat. Kondisi ini mustahil dilakukan tanpa membentuk sebuah pemerintahan. Semua itu merupakan kebutuhan kaum muslimin. Dan kebutuhan yang sangat vital ini mustahil tidak mendapat perhatian Allah… Mungkinkah Allah yang terkenal dengan hikmah-Nya membiarkan umat Islam tanpa menentukan kewajiban untuk mereka? Ataukah Allah rela dengan berbagai kekacauan dan rusaknya sebuah sistem?"[24]

Dengan demikian, keberadaan negara dalam perspektif *wilayah al-faqih* adalah sebuah keniscayaan, karena itu harus tetap menjadi cita-cita yang tertanam kuat di dalam jiwa setiap kaum muslimin.

Lebih dari itu, negara dalam perspektif *wilayah al-faqih* ini melintasi batas-batas geografis. Artinya, Islam mengklaim dirinya sebagai agama universal yang diperuntukkan bagi semesta alam kapan pun dan di manapun (*shalih li kulli zaman wa al-makan*), *"Katakanlah: Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua"* (Q.S. al-A'raf: 158); *"Dan Kami tidak mengutusmu (hai Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat bagi alam semesta"* (Q.S. al-Anbiya: 107), *"Kami mengutusmu menjadi rasul kepada segenap manusia"* (Q.S. al-Nisa: 79).

Dengan begitu, Negara Islam juga, merupakan negara yang meliputi jagat raya dalam satu kesatuan yang utuh, di mana batas-batas yang disepakati bersama oleh masyarakat tidak mempengaruhi sistem politik Islam yang monolitik. Meskipun begitu, Negara Islam tetap menghargai dan bergantung pada mekanisme yang memungkinkan dalam setiap masa. Maksudnya, dalam bentuk praktis operasionalnya, Negara Islam dapat disesuaikan dengan berbagai hal yang dianggap signifikan dalam perkembangan masyarakat serta tata politik dunia. Misalnya, pada saat ini, dengan banyaknya sistem yang berdaulat dan perubahan tata politik dunia, kesatuan yang utuh dari Negara Islam dapat dibagi-bagi ke dalam unit-unit yang lebih kecil dengan kedaulatan negaranya masing-masing, yang dikelola oleh para fakih yang berasal dari wilayahnya masing-masing.[25]

[24] Imam Khomeini. *Kitab Al-Bai' juz II*, hal 461-462.
[25] Lihat Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 79-80.

TUGAS DAN TANGGUNG JAWAB *WILAYAH AL-FAQIH*

Melihat pada kontinuitas kepemimpinan ilahiah, yang melalui jalur kenabian, kemudian dilanjutkan melalui garis imamah, dan juga ulama (*faqih*), maka fungsi kepemimpinan mencakup empat hal yaitu :

1. Fungsi legislatif yakni menemukan dan menerangkan syariat (hukum) yang datang dari sisi Allah dan menjadi sumber rujukan hukum. Kita ketahui bahwa tidak semua orang mampu untuk menggali khazanah wahyu Tuhan padahal kita di tuntut untuk menjalankan aturan Tuhan. Karenanya bagi yang tidak paham dianjurkan untuk bertanya pada yang memahami, *"maka bertanyalah kepada kepada ahli zikr, jika kamu tidak mengetahui"* (Q.S. an-Nahl: 43); "…*Apa yang diberikan rasul kepadamu, maka terimalah ia. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.*" (Q.S. al-Hasyr: 7).
2. Fungsi yudikatif yakni memutuskan dan menyelesaikan berbagai perselisihan yang terjadi. Hal ini karena disatu sisi manusia merupakan makhluk sosial, namun di sisi lain hubungan sosial itu tidak selamanya harmonis.[26] Untuk itu diperlukan orang yang dapat menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang terjadi. *"Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat".* (Q.S. al-Nisa: 105); *"Manusia adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab dengan benar untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan…"* (Q.S. al-Baqarah: 213); "…*Jika mereka (orang Yahudi) dating kepadamu (untuk meminta putusan), maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka, maka mereka tidak akan memberi mudarat kepadamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil."* (al-Maidah: 42); "…*maka putuskanlah perkera mereka menurut apa yang Allah turunkan, dan janganlah kamu menuruti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah dating kepadamu"* (Q.S. al-Maidah: 48); *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya,*

[26] Lihat penjelasannya dalam Jawadi Amuli. *Sistem Pengadilan Islam dalam al-Quran.* dalam Jurnal al-Huda, Vol.III, No. 9, 2003, h. 5-9.

dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hokum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pelajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (al-Nisa: 58); "*Maka demi Tuhan-mu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya."* (Q.S. an-Nisa: 65);[27]

3. Fungsi eksekutif yakni memimpin dan mengatur masyarakat atau membentuk pemerintahan. Dalam suatu komunitas, agar hubungan diantara sesamanya harmonis maka diperlukan adanya pemimpin yang menegakkan hukum-hukum, *"Nabi itu lebih berhak bagi diri orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri"* (Q.S. al-Ahzab: 6), *Ambillah olehmu (Muhammad) sedekah untuk membersihkan mereka dan mengembangkan kehidupan mereka"* (Q.S. at-Taubah: 103). *"Hai orang-orang yang beriman, tatatilah Allah dan tatatilah rasul-(Nya), dan ulil amri di antara kamu."* (Q.S. al-Nisa: 59); *"Sesunguhnya pemimpin kamu adalah Allah, rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan salat dan menunaikan zakat selagi mereka ruku"* (al-Maidah: 55).
4. Fungsi edukatif yakni menjadi pembimbing dan pendidik umat untuk mensucikan mereka menuju kesempurnaan kemanusiaan yang sesuai dengan aturan ilahiah, *"Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul di antara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu al-Kitab dan hikmah serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui"* (Q.S. al-Baqarah: 151); "*Dan Kami tidak menutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang kami beri wahyu kepada mereka, maka bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui … dan Kami turunkan kepadamu al-Quran agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan."* (Q.S. an-Nahl: 43-44), "*Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka kitab dan hikmah. Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata*." (Q.S. al-Jumuah: 2)

[27] Masih banyak ayat-ayat yang bicara senada, misalnya al-Nisa: 105 dan 135; al-Hadid: 25-26; al-Ahzab: 36.

Keempat fungsi ini merupakan wewenang pemimpin. Meskipun begitu, secara praktis pemimpin dapat mendelegasikan wewenangnya tersebut kepada orang lain –dengan tetap dibawah kendalinya— yang dipilihnya, atau yang memenuhi syarat yang ditetapkannya, *"Dan berkatalah Musa kepada saudaranya yaitu Harun, 'gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan".* (Q.S. Al-A'raf: 142).

Melihat pada empat fungsi kepemimpinan di atas, maka tugas-tugas para *faqih* (ulama) membutuhkan kompetensi yang tinggi dan teruji baik dari sisi kompetensi intelektual maupun kompetensi keribadian dan keterampilan memimpin.

Adapun menurut 'Ain Najaf sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rahmat, tugas para faqih adalah sebagai berikut:[28]

a. Tugas intelektual (*al-'amal al-fikry*); ia harus mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Ia dapat mengembangkan pemikiran ini dengan mendirikan majelis-majelis ilmu, pesantren, atau *hauzah;* menyusun kitab-kitab yang bermanfaat bagi manusia yang meliputi ilmu Alquran, al-hadis, aqaid, fiqih, ushul fiqh, ilmu-ilmu aqliyah, matematika, tarikh, ilmu bahasa, kedokteran, biologi, kimia dan fisika; membuka perpustakaan-perpustakaan ilmiah.
b. Tugas bimbingan keagamaan; ia harus menjadi rujukan (*marja'*) dalam menjelaskan halal dan haram. Ia mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam.
c. Tugas komunikasi dengan umat (*al-ittishal bi al-ummah*); ia harus dekat dengan umat yang dibimbingnya. Ia tidak boleh terpisah dan membentuk kelas elit. Akses pada umat diperolehnya melalui hubungan langsung, mengirim wakil ke setiap daerah secara permanen, atau menyampaikan khutbah.
d. Tugas menegakkkan syi'ar Islam; ia harus memelihara, melestraikan dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam. Ini dapat dilakukannya dengan membangun masjid, meramaikannya dan menghidupkan ruh Islam di dalamnya; dengan menyemarakkan upacara-upacara keagamaan dan merevitalisasikan maknanya dalam kehidupan aktual; dan dengan menghidupkan sunah Rasulullah Saw. sambil menghilangkan bid'ah-bid'ah jahiliyah dalam pemikiran dan kebiasan umat.

[28] Jalaluddin Rahmat. *Islam Alternatif.* (Bandung: Mizan, 1998), h. 258. Lihat juga Imam Khomeini. *Sistem*, h. 27-41.

e. Tugas mempertahankan hak-hak umat; ia harus tampil membela kepentingan umat, bila hak-hak mereka dirampas. Ia harus berjuang "meringankan penderitaan mereka dan melepaskan belenggu-belenggu yang memasung kebebasan mereka."

f. Tugas berjuang melawan musuh-musuh Islam dan kaum Muslim; *faqih* (ulama) adalah mujahidin yang siap menghadapi lawan-lawan Islam bukan saja dengan pena dan lidah, tetapi juga dengan tangan dan dadanya. Mereka selalu mencari syahadah sebagai kesaksian atas komitmennya yang total terhadap Islam.

Dengan bahasa berbeda tapi mengandung esensi yang sama, Murtadha Muthahhari menulis tentang tugas dan tanggung jawab *wali faqih* (pemimpin para *faqih*):[29]

1. Seorang wali mengingatkan manusia akan musuh-musuhnya dan menanamkan semangat berjuang dan melawan penindas.
2. Seorang wali menanamkan cinta kepada keindahan ilahiyah.
3. Seorang wali menanamkan kepada manusia kebencian akan maksiat dan dosa.
4. Seorang *wali* menunjukkan asal mula perintah, petunjuk dan hukum yang harus dipatuhi.
5. Seorang wali melatih manusia untuk melindungi dan memelihara benteng ideologi di atas dengan segala risikonya.
6. Seorang wali mengajar manusia untuk memegang teguh dan menjaga syari'ah setelah memerangi dan menundukkan nafsu-nafsunya yang rendah.
7. Seorang wali menanamkan pada diri manusia hasrat untuk *taqarrub* kepada Allah, berkhidmat kepada manusia, berbuat baik dan penyayang pada semua makhluk Allah.

Melihat fungsi, kedudukan, sifat dan kewajiban fuqaha dalam falsafah *Wilayah al-Faqih,* dapat dipahami betapa berat tanggung jawab dan kewajiban yang harus dilaksanakan para *faqih*. Hadis yang berasal dari Imam Ali Ridha di bawah ini, menurut Yamani menjelaskan peran seorang wali:[30]

---

[29] Jalaluddin Rakhmat. *Islam,* h. 14.

[30] Yamani. *Antara,* h. 116. Mengenai penetapan *Wilayah al-Faqih* dalam nash juga dapat dilihat dalam Imam Khomeini. *Sistem,* h. 113-134.

"Pemimpin (wali) umat adalah sarana untuk melindungi iman dan jaminan bagi persatuan struktur sosial, pengembangan ekonomi, dan penerapan hukum-hukum Tuhan. Keberadaannya menjamin keamanan perbatasan negeri dan penerapan hudud (hukum pidana). Ia menjamin pemberian hak-hak Ilahi, memelihara integritas iman, dan menjaga kehormatan umat Islam. ia menimbulkan kemarahan dan kesedihan di hati kaum munafik dan merancang penghancuran kaum kafir. Imam umat adalah penggembala rakyat, negarawan dan administrator-cakap urusan-urusan mereka, yang kehendak dan keteguhannya tak pernah memudar dan melemah."

Jika rumusan tugas dan tanggung jawab *faqih* di atas titik tekannya bersifat umum, maka pada tataran yang lebih khusus, setelah terbentuknya Republik Islam dan setelah terpilihnya *wali faqih*, maka menurut Muhammad Baqir al-Shadr, *wali faqih* secara resmi mewakili Islam. Mujtahid yang memegang otoritas tersebut adalah wakil umum Imam Mahdi a.s. yang hak-hak hukumnya sebagai berikut :

1. Ia merupakan pilar utama pemerintahan, yang memperoleh kedudukannya melalui otoritasnya. Ia adalah pemimpin tertinggi angkatan bersenjata.
2. Dia memutuskan apakah suatu konstitusi yang dikonsepsikan sesuai atau tidak dengan hukum Islam.
3. Dialah yang secara final menyetujui hukum-hukum sosial yang berlaku dalam perundang-undangan bebas.
4. Jika timbul perbedaan terhadap poin-poin di atas, maka *wali al-faqih* menunjuk hakim pengadilan untuk memutuskan isu-isu tersebut.
5. Ia mendirikan lembaga-lembaga peradilan di seluruh pelosok negeri untuk mendengar, memutuskn kasus-kasus dan untuk memelihara kepentingan-kepentingan dari partai-partai yang dirugikan.[31]

Seorang alim yang memenuhi kriteria-kriteria seperti di atas dijabarkan dalam konsep *Wilayah al-Faqih* biasanya dijuluki *marja''i taqlid.* Masyarakat Islam syiah terbagi ke dalam dua golongan: *mujtahid* dan *muqallid. Mujtahid* adalah orang yang memiliki kemampuan berijtihad. Dalam konsep syiah, *ijtihad* selalu terbuka, tetapi tidak semua orang dipandang mampu melakukannya. Yang tidak mampu harus merujuk kepada ulama ikutan mereka *(marja')*. Kepada *marja',* mereka bukan saja menyerahkan keputusan-keputusan agama, melainkan

---

[31] Muhammad Baqir Shadr. *Sistem Politik Islam.* (Jakarta: Lentera, 2001), h. 105.

juga memberikan zakat dan *khumus.* Tetapi, kalau ulama itu cacat atau bersalah, umat dengan serentak akan meningggalkan ulama tersebut. Sistem ini melahirkan ulama yang secara alami terseleksi, bebas dari penguasa, dan berakar di masyarakat.

WEWENANG MUTLAK *WILAYAH AL-FAQIH*

Gambaran fungsi, tanggung jawab, dan kekuasaan faqih yang diuraikan di atas setidaknya memberikan suatu garis demarkasi akan keabsolutan wewenang faqih yang nyaris tak terbatas, sebab menjadi mendataris resmi nabi Saw dan para imam as terutama Imam Mahdi afs. Imam Khumaini, peletak sistematis konsep *wilayah al-faqih* menegaskan bahwa kewenangan seorang fakih yang adil sama dengan wilayah nabi saaw. dan para imam as. meskipun kedudukan (*maqam*) nabi dan imam jelas tidak sama dengan *maqam*-nya para fakih. Namun, yang menjadi dasar pikir kewenangan fakih adalah fungsinya bukan kedudukannya (*maqam*).[32]

Dengan ini, maka jelaslah bahwa seorang fakih memiliki semua tanggung jawab dan kekuasaan atas seluruh teritorial dan individual manusia. Kewenangan ini dalam tata politik syiah disebut dengan *wilayah al-faqih al-mutlaqah* (kewenangan faqih secara mutlak).[33] Kemutlakan ini memiliki dua cakupan:

Pertama, masyarakat seluruhnya, atas siapa sang fakih menggenggam *wilayah* (*mawla 'alayhim*). Di sini fakih memiliki kekuasaan (kewenangan) atas tiap-tiap individu baik muslim maupun non-muslim, *mujtahid* maupun *muqallid*, bahkan terhadap dirinya sendiri.

Kedua, masalah-masalah di mana ia (fakih) menggenggam kekuasaan. Pada posisi ini, fakih mempunyai otoritas dalam semua urusan masyarakat dan dapat mengeluarkan peraturan, perintah, dan larangan untuk mereka sesuai dengan yang diwajibkan bagi semuanya. Penggunaan otoritas fakih seputar masalah-masalah yang diperintahkan—baik itu mewajibkan atau mengharamkan—bersifat mengikat secara syariat.[34]

Ayatullah al-Uzhma Sayid Ali Khamenei, yang pada saat ini memegang amanat sebagai *wali faqih* menggantikan Imam Khumaini menegaskan bahwa seluruh kaum muslimin wajib mematuhi perintah-perintah *wila'iyah* (perintah pemegang kepemimpinan) yang dikeluarkan pemimpin muslimin (*wali amr*

[32] Imam Khumaini. *Sistem,* h. 58.
[33] Lihat penjelasannya dalam Misbah Yazdi. *Nazhrah,* h. 128-138.
[34] Lihat Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara*, h. 75-76.

al-muslimin) dan wajib menerima sepenuhnya perintah dan larangannya, termasuk seluruh fukaha besar dan para *muqallid.* Keterikatan kepada *wilayah al-faqih* ini, menurut Sayid Ali Khemenei, merupakan keyakinan yang tidak dapat dipisahkan dari keterikatan kepada pada Islam dan wilayah para imam maksum (*wilayah al-aimmah*).[35]

Lebih lanjut tentang *wilayah al-mutlaqah*, Sayid Ali Khemenei menjelaskan:

> "Yang dimaksud dengan wewenang mutlak (*wilayah al-muthlaqah*) bagi fakih yang memenuhi persyaratan ialah bahwa Islam, yang merupakan agama murni dan pamungkas agama-agama samawi dan yang kekal hingga hari kiamat, adalah agama yang memerintah dan mengatur masyarakat. Karenanya, harus ada penguasa, hakim *Syar'i,* dan pemimpin di tengah masyarakat Islam yang terdiri dari semua lapisan agar dapat menjaga umat dari musuh-musuh Islam dan muslimin serta menjaga sistem mereka, menegakkan keadilan, mencegah yang kuat agar tidak menindas yang lemah, dan menyediakan sarana-sarana kebudayaan, politik, dan sosial bagi kemajuan dan perkembangan mereka.
>
> "Masalah ini dalam tingkat penerapan kadang kala bertentangan dengan keinginan-keinginan, ambisi-ambisi, kepentingan-kepentingan, dan kebebasan sebagian orang. Ketika melaksanakan *taklif* kepemimpinan dalam acuan fikih Islam, penguasa kaum muslimin wajib mengambil tindakan-tindakan yang dibutuhkan kapan saja ia memandang perlu hal itu.
>
> "Yang bertalian dengan kemaslahatan umum bagi Islam dan muslimin hendaknya keinginan dan kewenangannya mengungguli keinginan dan kewenangan orang-orang di saat terjadi pertentangan."[36]

Penjelasan dan uraian ini dengan gamblang telah menggariskan wewenang mutlak *wali faqih* untuk dipatuhi oleh seluruh kaum muslim (syiah). Namun, perlu pula ditegaskan bahwa wewenang yang dimiliki oleh fakih tersebut, dalam batas-batas hukum Islam yang keberlakuannya dan pelaksanaannya bukan hanya bagi masyarakat namun juga bagi fakih itu sendiri. Artinya, seorang fakih, dengan wewenang mutlaknya, tidaklah akan menjadi pemimpin totaliter dan otoriter yang diktator sehingga bebas dari pelaksanaan hukum-hukum Tuhan, sebab dalam menggunakan kekuasaannya seorang fakih harus memahami

[35] Sayid Ali Khamenei. *Fatwa-Fatwa.* (Jakarta: Al-Huda, 2003), jawaban untuk soal 58, h. 40.
[36] Sayid Ali Khamenei. *Fatwa,* soal 59, h. 40.

dan mempertimbangkan beragam faktor, seperti ketepatan, kebutuhan, prioritas, dan kondisional persyaratan pelaksanaan hukum-hukum yang diputuskannya.[37] Pada sisi yang lain, kondisi ketakwaan dan keadilan (*adalah*) yang dimiliki seorang fakih jelas memberikan penjagaan total kepada dirinya untuk tidak berperilaku yang melanggar syariat dan menunjukkan kehinaan dirinya.

KUALIFIKASI MENJADI *WALI FAQIH*

Pemimpin adalah manusia pilihan Tuhan, bukan pilihan manusia, karenanya untuk mengaktualkan kepemimpinan ilahiah ini, masyarakat mesti bersandar pada pesan-pesan Tuhan dalam memilih pemimpin, seperti: *alim*, adil, mampu mengatur masyarakat, dan sebagainya. Artinya, orang yang memenuhi karakteristik yang dibuat Tuhanlah yang pantas untuk dipilih menjadi pemimpin dan ditaati, *"Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kalian kepada Allah dan taatlah kepada Rasul dan ulul amri yang berada diantara kamu.* (Q.S. al-Nisa: 59), *Dialah yang menjadikan kamu khalifah (penguasa) di bumi"* (Q.S. Fathir: 39).

Namun tidak ada paksaan kepada masyarakat dalam menentukan pilihan tersebut, *"Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk melaksanakan amanah itu kepada ahlinya".* (Q.S. al-Nisa: 58) *"Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang Khalifah di muka bumi."* (Q.S. al-Baqarah: 30) *Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: '(Dan saya mohon juga) dari keturunanku'. Allah berfirman: 'janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim."* (Q.S. al-Baqarah: 124). *"Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kalian dan beramal shaleh (kebaikan), bahwa Dia akan menjadikan mereka sebagai khalifah di bumi, Sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka sebagai khalifah.."* (QS. An-Nur: 55).

Dari sudut pandang syiah, sejak kegaiban besar (*gaib kubro; major occultation*) Imam Mahdi atau Imam Zaman, tidak ada orang khusus yang talah diangkat untuk menjadi kepala pemimpin umat Muslim. Itulah mengapa dalam hadits-hadits yang berkenaan dengan kepemimpinan selama periode ini, hanya persyaratan-persyaratan dan karakteristik-karakteristik umum yang harus dimiliki seorang pemimpin. Ini menunjukkan bahwa hal itu terserah kepada umat sendiri untuk memilih seorang sebagai pemimpin mereka. Misalnya, diriwayatkan bahwa Rasulullah saaw bersabda, *"Tidaklah layak kepemimpinan kecuali bagi orang yang memilki tiga sifat: wara' yang menghalanginya untuk bermaksiat kepada Allah, ketabahan yang dapat mengendalikan amarahnya,*

[37] Mehdi Hadavi Tehrani. *Negara,* h. 77-79.

dan kebaikan dalam memimpin rakyatnya yang membuat ia bagaikan seorang ayah yang penuh kasih.[38]

Menurut Murtadha Muthahhari, kualifikasi-kualifikasi utama seorang pemimpin selama kegaiban Imam Mahdi adalah:

1. Beriman kepada Allah, wahyu-wahyu-Nya, dan ajaran-ajaran Nabi-Nya. (Q.S. An-Nisa: 141)
2. Jujur, taat kepada hukum-hukum Islam, dan sungguh-sungguh dalam pelaksanaannya. (Q.S. Yunus: 124; Q.S. 38; 26)
3. Pengetahuan Islam yang memadai, sesuai dengan kedudukannya yang mulia (Q.S. Al-Baqarah: 35)
4. Cukup kompeten memegang posisi tersebut dan bebas dari setiap cacat yang tidak sesuai dengan kepemimpinan Islam.
5. Standar hidupnya sama dengan hidup orang-orang yang berpenghasilan rendah.[39]

Selain itu, ada juga yang berpendapat bahwa untuk menjadi refresentasi tertinggi dari pemerintahan Islam seorang *Faqih* disyaratkan sebagai berikut:

1. Ia harus orang yang saleh dan mempunyai berbagai kualitas penting untuk menjadi *mujtahid* mutlak, yakni seorang mujtahid peringkat pertama yang sepenuhnya berkompoten untuk menguraikan hukum secara terperinci dan sampai kepada keputusan-keputusan mandiri.
2. Kecenderungan pemikirannya harus menunjukkan keyakinan yang kokoh terhadap pemerintahan Islam dan menyadari pentingnya membela pemerintahan Islam.
3. Otoritas keagamaannya harus diterima dan diakui sesuai dengan tradisi-tradisi syiah sepanjang sejarah.
4. Dia harus memberikan dukungan kepada mayoritas anggota-anggota dewan konsultatif *Wilayah al-Faqih.* Di samping itu, sejumlah "para pelayan agama" yag jumlahnya di tentukan dalam konstitusi, seperti para ulama, pelajar-pelajar pusat keagamaan, Imam shalat berjamaah, para khatib, dan pemikir-pemikir Islam harus mendukung syarat-syarat keterpilihannya.

[38] Al-Kulaini, *Ushul al-Kafi* (Beirut: Muassasah al-a'lami li al-Mathbuat, 2005), h. 232. lihat *kitab al-Hujjah* bab *Ma Yajibu min Haqq al-Imam ala al-Raiyah wa Haqq al-Raiyyah ala al-Imam.*

[39] Murtadha Muthahhari. *Kepemimpinan Islam*. (Banda Aceh: Gua Hira, 1991), h.22.

Dari gambaran tersebut, jelaslah, untuk menjadi seorang faqih bukanlah suatu pemberian gratis, melainkan usaha *ikhtiariyah* yang panjang, berat, dan penuh kesungguhan, sehingga berkat perjuangannya, seseorang akan memiliki *ilm, 'aql, taqwa* (ketaatan), *idarah* (keahlian-keahlian administratif) dan *hilm* (belas kasih) yang merupakan kemestian bagi seorang *faqih* yang akan menduduki posisi kepemimpinan dan harus membuktikan dirinya lolos dari seleksi *alamiah* yang berlaku di dunia syiah.[40]

Dengan dasar-dasar ini, sebagai pemimpin umat, secara teoritisasi umum dalam sistem politik syiah, dirumuskan syarat untuk menjadi seorang wali faqih, yaitu harus memenuhi tiga kompetensi, yaitu :

1. *Faqahah*; yaitu mujtahid mutlak yang mampu menetapkan kesimpulan tentang hukum-hukum syara' dari sumber-sumbernya.[41]
2. *'Adalah,*[42] yaitu tetap teguh menjalankan syariat Islam dan memilki pribadi yang bersih, saleh dan takwa sehingga menjadikan dirinya tidak mengikuti nafsu dan kecenderungan duniawi.
3. *Kafa'ah*; yaitu memiliki kecerdasan dan pengetahuan yang luas sehingga terampil mengurus kehidupan umat, memahami kebutuhan zaman, mengurusi permasalahan sosial, politik, administratif, kemanan, ekonomi, dan sebagainya yang merupakan unsur-unsur penting dalam sebuah negara.

Sebagai usulan konkritnya, untuk memenuhi ketiga kompetensi di atas, disusunlah usaha bersama dalam mengkader pribadi-pribadi yang memiliki potensi keunggulan dalam bidang-bidang tersebut. Beragam disiplin ilmu

---

[40] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.

[41] Imam Ja'far ash-Shadiq juga berkata: "*Sesungguhnya kami tidak menganggap seorang faqih dari kalian adalah faqih, sampai dia menjadi seorang yang muhaddats*. Maksudnya, ketika ia diajak berbicara secara batin, diberi pengetahuan, maka dia mendapatkan ilham. Periwayat ini merasa keheranan dan berkata, "*Dapatkan seorang faqih menjadi muhaddats? Mungkinkan seorang faqih menjadi muhaddats?] Muhaddats adalah ciri-ciri khusus para nabi dan imam. Imam Shadiq as berkata, 'Dia akan mufahham (diberi pemahaman) dan orang yang diberi pemahaman itu adalah muhaddats*". Lihat Murtadha Muthahari. *Kenabian Terakhir.* (Jakarta: Lentera, 2001), h. 166.

[42] *Mujtahid* dan *Marja'* disyaratkan bukan hanya ahli dalam fikih saja, tetapi juga kesucian hati. Imam Ali bin Abi Thalib berkata: *"Faqih berada pada posisi yang paling tinggi, mengeluarkan setiap yang masuk. Seorang yang hendak menerapkan berbagai cabang pada pokoknya; mesti memiliki sifat di atas keadilan. Kita tidak hendak mengatakan bahwa mereka menerima wahyu atu ilham, tetapi mestilah lebih tinggi dari yang lain. Memiliki kesucian dan kecerahan hati yang senantiasa mendukung dan membimbingnya. Tidak cukup hanya dilengkapi kekuatan berpikir, tetapi juga mesti dilengkapi dengan kekuatan jiwa dan maknawiyah*. Lihat, Murtadha Muthahari. *Kenabian,* h. 166.

menjadi acuan formal, sebagai penilaian dan penentuan keberhasilan seseorang memenuhi persyaratan menjadi *wali faqih*. Contohnya, untuk mengasah kemampuan *faqahah*[43] diperlukan pembelajaran ilmu fiqih dan ushul fiqih, untuk kemampuan *adalah* diperoleh melalui ajaran dan amalan *irfani* (tasawuf); dan untuk *kafaah* didapat dengan mempelajari secara sungguh-sungguh pemikiran filsafat dan ilmu-ilmu sosial.

Jadi, dalam bentuk praktisnya, ketiga rumusan tersebut ditafsirkan dengan aneka pemikiran dan bentuk formalitas dalam sebuah Negara, sebab wali faqih adalah realitas sosial yang ditentukan oleh masyarakat Muslim dan eksistensinya didasarkan pada prinsip-prinsip hukum Islam. Jika ditemukan hanya seorang pribadi yang memilik ketiga kompetensi tersebut secara baik maka secara otomatis ia memiliki restu ilahiah untuk menduduki posisi pemimpin Islam (*wali faqih*). Jika, dalam kasus di mana terdapat lebih dari satu orang untuk dipilih sebagai pemegang posisi *wali al-faqih,* masyarakat mempunyai hak untuk memilih salah seorang di antara mereka melalui suatu referendum.

Orang-orang tersebut merupakan para wakil yang sah dari pemerintahan Islam. secara hukum, mereka mempunyai hak yang sama dalam persolan ini. Setiap individu mempunyai hak memilih dan mengambil bagian dalam berbagai aktivitas politik. Mereka juga bebas menjalankan upacara-upacara keagamaan mereka.[44]

---

[43] Untuk kompetensi *faqahah,* misalnya, banyak dirumuskan dalam buku-buku fiqih persayaratan seseorang untuk dikategorikan sebagai ahli fikih atau *mujtahid*. Diantaranya harus menguasai disiplin ilmu-ilmu keislaman diantaranya Bahasa Arab dengan aneka cabangnya, fiqih dan Ushul Fiqh, ilmu Hadis, Ilmu *al-Rijal* (Ilmu menyelidiki para penyebar hadis dan orang-orang yang membentuk mata rantai penyebaran sejak masa kemunculan hadis), dan pengetahuan penuh tentang ayat-ayat al-Quran (*ulum al-Quran*). Lihat Ali Mishkini, *Wali*, h. 9-10.

[44] Chibli Mallat, *Menyegarkan,* h.65.

ANTARA DEMOKRASI DAN WILAYAH *AL-FAQIH*

Untuk mendudukan jargon demokrasi dan *wilayah al-faqih* mestilah dianalisis dasar-dasar yang menjadi fondasi bangunan politik keduanya. Karenanya, akan dianalisis dasar-dasar pendirian suatu negara menurut pandangan demokrasi dan dibandingkan dengan konsep *Wilayah al-Faqih*. Kajian ini dilakukan atas dasar asumsi bahwa "demokrasi" memiliki kesesuaian dan juga perbedaan dengan tata politik Islam, dalam hal ini *Wilayah al-Faqih*. Dasar-dasar penting tersebut adalah sumber legislasi politik, sumber hukum, dan kepemimpinan.

SUMBER LEGISLASI POLITIK (KEDAULATAN)

Karena berbicara politik, umumnya yang tergambar adalah sistem kekuasaan karenanya sumber ligislasi politik (kekuasaan) mendapatkan kajian penting dalam masalah ini. Seperti diuraikan sebelumnya, bahwa demokrasi merupakan pemerintahan dari, oleh, dan untuk rakyat. Karenanya, dapat ditegaskan bahwa sumber legislasi politik dalam demokrasi adalah rakyat.

Hal ini mengambil garis berbeda dengan *wilayah al-faqih* yang merupakan kepemimpinan ilahiah. Dalam konsep ini, diyakini bahwa hanya Allah yang memiliki kedaulatan, sehingga hanya Tuhan yang layak mendelegasikan kedaulatannya itu. Inilah salah satu garis pemisah antara demokrasi dan *wilayah al-faqih*.

Kedaulatan Tuhan sebagai sumber legislasi politik merupakan harga mati dalam sistem politik Islam (*wilayah al-faqih*). Namun, bukan berarti *wilayah al-faqih* menafikan posisi rakyat, hanya saja, ia meletakkan rakyat bukan sebagai sumber kekuasaan (kedaulatan), melainkan sebagai sarana implementasi kepemimpinan ilahiah tersebut. Artinya, seseorang yang mendapat mandat

ilahi untuk menjadi pemimpin umat, tidak dibenarkan memaksakan kepemimpinanya kepada rakyat. Implementasi kedaulatanya secara nyata akan terjadi jika rakyat dengan penuh kesadaran memberikan posisi pada manusia terpilih untuk menjadi pemimpin mereka. Imam Khumaini dalam salah satu orasinya, saat referendum penentuan sistem politik yang akan diberlakukan di Iran pasca revolusi mengatakan :

> "Saya meminta setiap orang untuk memilih Republik Islam. Akan tetapi, kalian bebas memilih… kalian boleh memilih konsep-konsep republik yang lain. Kalian memiliki hak untuk memilih apakah rezim imperial, rezim demokrasi atau apapun yang terdapat di dalam kartu suara. Kalian bebas memilih."

Pada taraf ini, *wilayah al-faqih* memiliki persinggungan dengan demokrasi. Meskipun berbeda dalam menempatkan posisi rakyat, namun keduanya mengakui bahwa rakyat memiliki andil besar dalam susunan Negara, termasuk dalam mengambil keputusan-keputusan penting di Pemerintahan Islam model *wilayah al-faqih.* Republik Islam Iran, sebagai satu-satunya Negara yang menggunakan model ini, menegaskan dalam UUD-nya bahwa rakyat memiliki hak penuh dalam memilih dan mendapat hak untuk menentukan kebijakan pemerintah:

> "Dalam Republik Islam Iran, urusan-urusan Negara akan dijalankan melalui pemilihan umum oleh rakyat, yaitu: Pemilihan Presiden, pemilihan anggota-anggota Majelis Nasional, anggota-anggota dari Dewan-Dewan dan sebagainya, atau melalui suatu referendum sebagaimana diatur di bawah pasal-pasal Undang-Undang ini". (UUD RII Pasal 6)

Jadi, jika dicermati secara akurat, otoritas tertinggi di Iran tetaplah di tangan rakyat, karena rakyatlah yang memilih Parlemen, Presiden, dan Majelis Ulama. Hanya *rahbar* yang dipilih secara tidak langsung oleh rakyat, yakni oleh *majelis khubreghan*.

SUMBER HUKUM

Sebagai kelanjutan dari sumber legislasi politik, maka sumber hukum juga menjadi simbol penting dalam sistem politik. Demokrasi yang merupakan cermin pemerintahan rakyat, menempatkan kehendak rakyat (manusia) sebagai sumber hukum. Hal ini didasarkan pada kesimpulan, bahwa terpenuhinya keinginan rakyat akan menjaga stabilitas dan disiplin sosial kemasyarakatan. Pandangan ini tidak selamanya dapat dipertahankan dalam ajaran Islam.

Dalam perspektif Islam, tujuan hukum bukan hanya untuk menciptakan peraturan dan didiplin sosial, namun lebih dari itu adalah untuk menjaga keadilan sosial; karena, *pertama,* tanpa keadilan peraturan tersebut tidak akan bertahan dan pada umumnya, manusia selamanya tidak akan dapat menerima ketidakadilan dan penindasan. *Kedua,* dalam masyarakat yang tidak diperintah dengan keadilan, kebanyakan orang tidak akan memperoleh kesempatan untuk menikmati kemajuan dan pembangunan yang diinginkan, dan karenanya tujuan penciptaan manusia tidak akan terwujud.[1]

Hal pokok lainnya adalah bahwa dari sudut pandang Islam, hukum-hukum sosial harus bisa mempersiapkan landasan dan kondisi yang mendukung perkembangan spiritual dan kebahagiaan abadi bagi manusia di akhirat. Karenanya, jika suatu hukum bisa menegakkan suatu tatanan sosial namun menyebabkan kemalangan abadi bagi manusia, dari sudut pandang Islam hukum ini tidak bisa diterima, bahkan jika hukum tersebut diterima oleh mayoritas.[2]

Untuk itu, berbeda dengan demokrasi, dalam Pemerintahan Islam, diyakini bahwa tidak ada yang berhak membuat hukum kecuali Allah swt. Menurut Imam Khumaini, kekuasaan legislative dan wewenang untuk menegakkan hukum secara eksklusif adalah milik Allah swt. Tidak ada seorang pun yang berhak untuk membuat undang-undang lain dan tidak ada hukum yang harus dilaksanakan kecuali hukum dari Pembuat Undang-undang (Allah swt), tegas Imam Khumaini.[3]

Konstitusi Iran juga menegaskan hal ini, "Seluruh hukum dan peraturan termasuk sipil, pidana, keuangan, ekonomi, administrasi, militer, politik, dan sebagainya akan didasarkan atas prinsip-prinsip Islam" (UUD RII Pasal 4).

Begitu pula, dalam pasal 2 menyebutkan dasar-dasar pemerintahan Republik Islam Iran, yang salah satunya telah memberikan jaminan bahwa hukum yang berlaku haruslah sejalan dengan hukum-hukum ilahi berdasarkan al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad saaw dan para Imam ahlul bait.

Dengan demikian, dalam konsep *wilayah al-faqih,* peran hukum Tuhan sangat nyata. Dengan menyatakan bahwa hukum mesti berdasarkan prinsip-prinsip Islam yakni al-Quran dan sunnah, maka konstitusi Iran secara langsung maupun tidak, berarti mengindikasikan tidak ada yang berhak mengeliminasi ataupun membuat hukum selain Allah, sebab al-Quran dan sunnah, pada dasarnya merupakan sarana penyampaian titah dan hukum-hukum ilahi. Adapun peran

---

[1] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas Tentang Filsafat Politik Islam.* dalam Jurnal al-Huda, Vol. III, No. 9, 2003, h.94

[2] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas.,* h. 94

[3] Imam Khumaini. *Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 48.

dari para ahli hukum (ulama) adalah mengeluarkan, menginterpretasikan, dan mengimplementasikan hukum-hukum Tuhan tersebut melalui *ijtihad* yang sungguh-sungguh.

Mengapa hanya Tuhan yang berhak membuat hukum? Karena untuk membuat hukum, ada syarat mutlak yang mesti dikuasai, yaitu "mengetahui dengan akurat subjek dan objek hukum".

Jika kita ingin membuat hukum dalam kehidupan manusia, maka, andainya ditanyakan dengan tegas "Siapakah yang lebih mengetahui tentang diri dan hakikat manusia?" Tuhan atau manusia itu sendiri? Menurut hemat penulis secara jujur kita akan menjawab, Tuhanlah yang lebih mengetahui diri dan hakikat manusia, sebab Dia-lah yang menciptakan manusia. Karena itu, maka dengan pasti pula bahwa Tuhanlah yang berhak membuat hukum. Secara *naqliyah* inilah yang ditegaskan al-Quran, *"Tiada hukum kecuali hukum Allah"* (Q.S. Yusuf: 67) sehingga *"Barangsiapa yang tidak berhukum dengan hukum Allah, maka ia tergolong orang-orang kafir".* (Q.S. al-Maidah: 44). Secara silogisme, hal ini dapat disusun sebagai berikut :

> Untuk membuat hukum haruslah mengetahui tentang objek dan subjek hukum.
>
> Tuhan yang mengetahui tentang subjek dan objek hukum.
>
> Maka Tuhanlah yang berhak membuat hukum.

Jadi, karena disepakati bahwa Tuhan merupakan satu-satunya Pencipta, maka, sebagai Pencipta, hanya Dialah yang mengetahui segala rahasia yang terkandung dalam ciptaan-Nya, *"Yang mengetahui semua yang gaib dan yang nampak"* (Q.S. al-Ra'd: 9); *"Sesungguhnya Allah mengetahui yang tersembunyi di langit dan di bumi. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui segala isi hati"* (Q.S. Fathir: 38). Sesuai dengan premis-premis di atas, maka Dia pulalah yang membuat seluruh hukum yang menjadi aturan di jagat raya semesta ini.

Lebih terinci, Ayatullah Ibrahim Amini mengemukakan empat kriteria yang harus dimiliki oleh undang-undang untuk menjamin kebahagiaan manusia:

1. Undang-undang tersebut harus ditetapkan dan disusun berdasarkan kemaslahatan manusia, bukan hanya kecenderungan hewani semata.
2. Undang-undang tersebut harus mempertimbangkan semua manusia dengan seluruh kelas sosialnya, tidak ada diskriminatif dan fanatisme, serta ditujukan untuk membela kaum lemah dan tertindas.
3. Undang-undang tersebut di buat sedemikian rupa sehingga tidak merugikan

kehidupan batin atau ruhani manusia, melainkan harus bertujuan membersihkan lingkungan social dari kerusakan moral dan mempersiapkan landasan bagi pembinaan jiwa yang berakhlak *hasanah* dan berorientasikan spiritual.

4. Undang-undang itu mesti memenuhi kebutuhan mendasar manusia yang berkaitan dengan kehidupan ruhani dan akhirat (abadi).[4]

Keempat kriteria di atas menjadi rujukan bagi pembuat undang-undang. Manusia dengan segala kelemahannya, tidak akan mampu menyusun undang-undang sempurna dan lengkap yang memberikan empat jaminan di atas. Sebab, bagaimanapun pintar dan hebatnya manusia untuk menyusun undang-undang yang mengatur masyarakat, tetap tidak akan luput dari cacat dan kekurangan. Hal itu dikarenakan dua sebab: *pertama,* tidak ada jaminan bahwa manusia yang membuat UU bebas dari kepentingan kelompoknya sehingga mengabaikan kelompok lainnya; dan *kedua,* manusia tidak mengetahui secara sempurna dan mendalam hubungan antara kehidupan badani dan ruhani, duniawi dan ukhrawi, sehingga memiliki peluang besar untuk keliru.[5]

Secara global, hukum itu ada dua jenis yaitu *hukum takwiniyyah* (genetik) dan *hukum tasyri'iyyah* (legislative). *Hukum takwiniyyah* adalah aturan umum Allah swt, yang mengatur seluruh alam ciptaan yang terlaksana sesuai dengan kehendak Allah swt. Adapun *hukum tasyri'iyyah* adalah hukum-hukum syariat yang diturunkan oleh Allah swt untuk dilaksanakan oleh manusia agar mendapat ridho-Nya. Akan tetapi, tidak ada paksaan dalam pelaksanaan hukum ini. Hukum-hukum seperti ini disebut dengan risalah atau agama yang diturunkan oleh Allah swt, melalui utusan-Nya yang disebut Nabi atau Rasul. Jadi, agama berarti seluruh aturan atau hukum kehidupan yang sesuai dengan kehendak dan ridho Allah swt, *"Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu".* (Q.S. an-Nahl: 89; al-An-am: 38)

Selanjutnya adalah persoalan bagaimana dan oleh siapa hukum tersebut harus disahkan? Teori yang berlaku dikebanyakan masyarakat dewasa ini adalah bahwa hukum harus disahkan dan disepakati oleh masyarakat itu sendiri, atau wakil-wakil mereka. Karena konsensus dari semua anggota masyarakat maupun dari semua wakil-wakil mereka itu praktis mustahil terjadi, maka pendapat mayoritas (bahkan jika hanya setengah plus satu) merupakan kriteria validitas hukum tersebut.[6] Ini pula yang menjadi landasan demokrasi.

---

[4] Ibrahim Amini. *Para Pemimpin Teladan* (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 23-24.
[5] Ibrahim Amini. *Para,* h. 24-25.
[6] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas.,* h. 95.

Misbah Yazdi, memberikan dua catatan pada pandangan ini. *Pertama,* teori ini didasarkan pada pemikiran bahwa tujuan dari hukum adalah untuk memuaskan kebutuhan masyarakat, bukan untuk memberikan sesuatu yang benar-benar menguntungkan mereka. Hal ini tidak bisa diterima oleh Islam, karena banyak orang yang ingin memuaskan instink kebinatangannya dan nafsu sesaat tanpa memikirkan konsekuensinya yang begitu mengerikan. *Kedua,* karena mustahil diperoleh kesepakatan yang bulat, kita harus cukup puas dengan pendapat mayoritas. Hal ini berlaku hanya pada saat tidak adanya ketetapan ketuhanan dan kriteria ilmiah. Sedangkan dalam Islam, kriteria ketuhanan dan ilmiah itu ada. Selain itu, orang-orang yang memiliki kekuasaan sering melakukan manipulasi, sehingga yang terjadi adalah ketetapan sekelompok minoritas yang tebatas namun berkuasa, bukan kehendak yang sesungguhnya dari semua orang atau mayoritas.[7]

Bertrand Russel yang mendukung demokrasi juga mengungkapkan hal ini. Keliru, menurut Russel, jika kita menganggap bahwa mayoritas semestinya benar. Pada tiap-tiap masalah baru mayoritas selalu salah pada mulanya. Dalam hal-hal dimana Negara harus bertindak sebagai keseluruhan, misalnya bea cukai, keputusan oleh mayoritas mungkin merupakan metode terbaik yang dapat direncanakan, tapi ada banyak problem-problem dimana tak diperlukan suatu keputusan yang diseragamkan. Bahkan mayoritas dapat berubah menjadi tirani dan hal ini sangat berbahaya.[8]

Ada satu garis penting yang membedakan demokrasi Barat dan Islam (Iran) tentang masalah ini. Iran dalam proyek demokrasinya berpijak pada nilai-nilai kebenaran dan agama, artinya, partisipasi rakyat, kehadiran partai, dan sebagainya, dapat berjalan dan diperbolehkan selama dalam koridor kebenaran dan agama bukan dalam ambang penyesatan dan pengaturan. Iran tidak bisa menerima, atas nama demokrasi, memberikan kebebasan pada aktor-aktor politik menggulirkan program-progam dan aturan-aturan yang mengancam kebenaran dan nilai-nilai agama, meskipun itu mendapat dukungan mayoritas. Hal ini dicamtumkan dalam UUD RII sebagai berikut:

> "Partai, perserikatan, kelompok politik dan serikat buruh serta masyarakat minoritas Islam dan yang diakui, akan bebas, asalkan mereka tidak melanggar asas-asas kemerdekaan, kebebasan, persatuan nasional dan standar Islam serta dasar Republik Islam. Tak seorang pun akan dilarang atau dipaksa untuk mengikuti mereka." (UUD RII Pasal 26).

---

[7] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Sekilas.,* h. 95.
[8] Bertrand Russel. *Cita-Cita,* h. 51.

PEMISAHAN KEKUASAAN

Salah satu prinsip penting demokrasi adalah adanya pemisahan kekuasaan (*separation of power*) yang diatur melalui pemisahan lembaga-lembaga politik seperti eksekutif, legislative dan yudikatif. Hal ini berguna untuk menjaga keseimbangan dan independensi dalam pelaksanaan fungsinya masing-masing, dan juga untuk mengantisipasi kekuasaan absolut yang berpusat pada satu orang atau satu lembaga.

Prinsip ini dibenarkan dalam konsep *wilayah al-faqih*, namun dengan catatan bahwa hal itu hanya berlaku untuk lembaga-lembaga yang di bawah kendali *wali faqih,* artinya, lembaga eksekutif (Presiden), yudikatif (Pengadilan), dan legislatif (Parlemen), hanyalah merupakan perpanjangan tangan dari pemimpin tertinggi kaum muslimin, *waliy al-amr al-muslimin* yang terpilih. Adapun pada posisi *wali faqih,* ketiga kekuasan itu menjadi tanggung jawabnya.

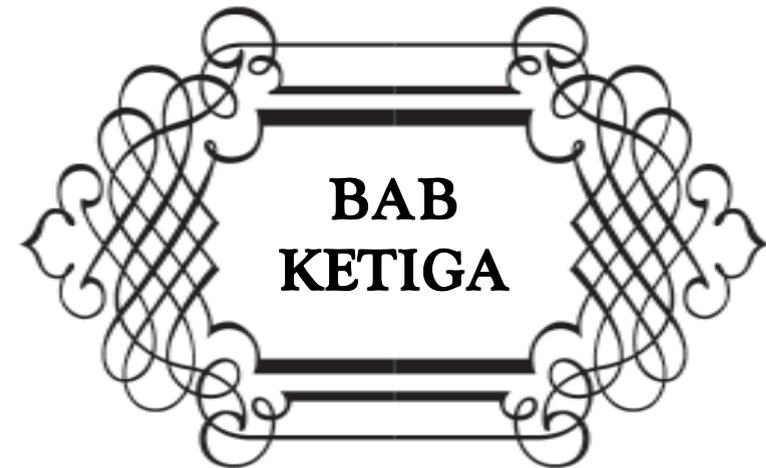
Seperti dijelaskan sebelumnya, *wali faqih* merupakan pemimpin tertinggi yang menjadi mandataris Tuhan sebagai pelanjut kepemimpinan Nabi dan Imam Mahdi yang sedang *ghaib.* Untuk itu sosoknya adalah sosok yang paling mendekati dan memahami prinsip dan hukum-hukum Islam dengan sederetan kualifikasi yang mesti dimiliki seperti *faqahah* (memahami hukum Islam), *'adalah* (berkeribadian adil), *dan kafaah* (keterampilan memimpin), sehingga ia menjadi representasi Islam.

Imam Khumaini, selalu menekankan bahwa, dalam *wilayah al-faqih,* kepemimpinan *faqih* menggantikan posisi kenabian dan keimamahan. Karena itu, jika, seorang *faqih* yang memenuhi kualifikasi di atas bangkit dan menegakkan pemerintahan, maka ia memiliki kewenangan yang sama seperti kewenangan nabi saaw dalam mengatur masyarakat dan menjadi kewajiban bagi semua orang untuk menaatinya.[9]

Karena Nabi dan para Imam memiliki wewenang pada ketiga kekuasaan tersebut, maka *wali faqih* sebagai *naib al-imam* (wakil imam) juga mewarisi semua wewenang tersebut, bahkan jika melihat pada tanggung jawab, fungsi, tugas, dan hak-hak *wali faqih* yang mutlak (*wilayah al-faqih al-mutlaqah*), jelas lebih besar daripada tiga kekuasaan tersebut. Dengan kedudukannya tersebut, *wali faqih* juga memiliki wewenang yang melintasi batas-batas teritorial negara yang secara konvensional berdaulat dengan model pemerintahannya masing-masing. Pada kasus-kasus tertentu, *wali faqih* akan mengeluarkan keputusan yang bersifat *hukumiyah/ hukumatiyah* atau *wila'iyyah* yang mengikat seluruh

[9] Imam Khumaini. *Sistem,* h. 57.

kaum muslimin (baca: syiah) di negara manapun berada. Hal ini pernah terjadi pada masa Imam Khumaini dengan dikeluarkannya hukuman mati untuk Salman Rusdi atas karyanya *Satanic Verses* yang menghina Nabi saw dan Islam.

Jadi, *wali faqih* merupakan pemimpin yang semua lembaga pemerintahan ada di bawah kendalinya termasuk presiden (eksekutif), parlemen (legislatif), pengadilan (yudikatif), pendidikan (edukatif), ataupun angkatan bersenjata.

GAMBARAN UMUM REPUBLIK ISLAM IRAN

IRAN DALAM LINTASAN SEJARAH[1]

Iran dahulu dikenal dengan sebutan Persia, merupakan negara yang memiliki sejarah panjang dalam peradaban manusia, bahkan dianggap sebagai salah satu dari 15 negara yang menjadi tempat lahir dan pembentuk kebudayaan manusia. Wilayahnya yang terdiri atas gunung-gunung, lembah dan padang pasir tandus itu, telah dihuni oleh masyarakat manusia lebih dari 100 ribu tahun silam. Namun, sejarah Persia umumnya dimulai dari migrasinya suku bangsa Media[2] dan Persia dari kawasan Asia Tengah, yang datang dan menetap di Persia (Iran) pada abad ke-16 SM.

Terjadi saling perebutan kekuasaan, dan suku Media lebih awal berkuasa (728-550 SM), sampai kemudian bangsa Persia berkuasa di bawah kepemimpinan Raja Cyrus Agung.[3] Pada saat itu, Persia menjadi sebuah wilayah kerajaan besar

---

[1] Keterangan tentang Iran ini banyak disadur dari ensiklopedi Britannica dan dari internet http// Id.wikepedia.org.

[2] Media (Dalam Bahasa Kurdi disebut *Medya*, *Mêdî* atau *Mad*; dan dalam Bahasa Persia, *Mâdhâ*) adalah suku Iran purba yang tingal di kawasan Teheran, Hamedan, Azarbaijan, Provinsi Isfahan Utara dan Zanjan. Bangsa ini juga dikenal sebagai *Medea* oleh orang Yunani. Pada abad ke-6 SM, bangsa Media berhasil meluaskan kekaisaran mereka dari Arran (Azerbaijan) hingga ke Asia Tengah dan Afghanistan. Medes telah dinyatakan sebagai pendiri negara dan kekaisaran Iran/Persia, Kekaisaran Media ini berlangsung sejak 728-550 SM.

[3] Cyrus Agung merupakan pendiri Kekaisaran Achaemenid (648–330 SM). Salah satu gagasan monumental Cyrus Agung adalah membuat undang-undang mengenai hak-hak kemanusiaan, yang ditulis di atas artefak yang dikenal sebagai Silinder Cyrus. Ia juga merupakan raja pertama yang memakai gelar Agung dan juga Shah Iran. Pada masa kepemimpinannya, di daerah-daerah taklukannya dilarang perbudakan. Gagasan ini kemudian memberi dampak yang besar pada peradaban-peradaban manusia setelah zamannya

meliputi Babilonia, Palestina, Suriah, seluruh Asia Kecil dan Mesir. Kejayaan itu berlangsung lebih dari dua abad lamanya, hingga tahun 330 SM, bersamaan dengan munculnya kekuasaan Romawi. Pada saat itu, Persia ditaklukkan Alexander the Great (Alexander Agung).

Wilayah ini akhirnya menjadi rebutan kekuasaan yang silih berganti, dari Dinasti Arcasida dan Kekaisaran Parthia (248 SM-224 M),[4] dan dilanjutkan dengan Kekaisaran Sassanid (226-651 M),[5] hingga masuk masa Islam, yaitu pada masa *Khulafa al-Rasyidin* di Arab, Islam masuk ke Persia. Sejak tahun 640 M hingga sekarang, seluruh wilayah Persia telah dikuasai Pemerintahan Islam.[6] Hanya saja, terjadi perebutan kekuasaan antar dinasti-dinasti Islam sejak masa *Khulafa al-Rasyidin*, Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, Dinasti Safawi, Dinasti Qajar, Dinasti Pahlavi, hingga Republik Islam Iran. Menurut kronologisnya, Iran mulai mendapat campur tangan Eropa pada 1779, saat Dinasti Qajar berkuasa.

Memasuki Abad ke-20, tepatnya tahun 1921, pasca Perang Dunia pertama, terjadi kudeta yang dilakukan oleh Reza Khan untuk merebut kekuasaan dari pemerintahan Qajar. Pada tahun 1925 Reza Khan menjadi penguasa dan mengganti namanya menjadi Reza Pahlevi. Kerjasamanya dengan Nazi, menyebabkan sekutu yang selama ini mendukungnya, memaksanya turun tahta. Ia digantikan oleh putranya Mohammad Reza Shah Pahlevi. Pada 1935 Persia berganti nama menjadi Iran,[7] dan Muhammad Reza Pahlevi, menyatakan bahwa kedua nama tersebut (yaitu Persia dan Iran) boleh digunakan. Pemerintahan Syah Iran ini bertahan hingga 1979, saat Ayatullah Khumaini meruntuhkan kekuasaanya

[4] Kekaisaran Parthia bermula dengan Dinasti Arsacida yang menyatukan dan memerintah dataran tinggi Iran, yang juga turut menaklukkan wilayah timur Yunani pada awal abad ketiga Masehi dan juga Mesopotamia antara tahun 150 SM dan 224 M. Kekaisaran Parthia juga merupakan musuh bebuyutan Romawi di sebelah timur, dan membatasi bahaya Romawi di Anatolia. Kekaisaran Parthia tegak selama lima abad (Berakhir pada tahun 224 M,) dan raja terakhirnya kalah di tangan kekaisaran lindungannya, yaitu Sassania.

[5] Kekaisaran Sasanid didirikan oleh Ardashir I yang kemudian menjadi Syah atau rajanya yang pertama. Wilayahnya meliputi kawasan Iran modern, Irak, Suriah, Pakistan, Asia Tengah dan wilayah Arab. Pada zaman Khosrau II (590-628) pula, kekaisaran ini diperluas hingga Mesir, Yordania, Palestina, dan Lebanon. Orang-orang Sassanid menamakan kekaisaran mereka *Erânshahr* (atau *Iranshæhr*, "Penguasaan Orang Arya").

[6] Dalam sejarah masuknya Islam ke Persia di awali, dengan peperangan al-Qâdisiyyah (632 M) di Hilla, Iraq. Pasukan Sassanid dipimpin Jenderal Rostam Farrokhzâd mengalami kekalahan dan akhirnya ini memberi jalan masuk pasukan Islam atas Persia. Pengaruh dan kebudayaan Persia kemudian diteruskan setelah pemelukan Islam oleh bangsa Persia. Dinasti Islam bertahan sekitan tujuh abad lamanya (640-1400 M)

[7] Nama Iran diambil dari nama ras kebanggaan Syah Iran yaitu Arya, sehingga bermakna 'tanah Bangsa Arya'.

melalui perlawanan panjang dalam sebuah revolusi yang meonumental. Sejak itu Iran menjadi Negara modern non-monarki dengan nama Republik Islam Iran.

TRANSFORMASI SYIAH KE WILAYAH IRAN

Iran wilayah yang memiliki luas hampir 1,65 km², memiliki kedudukan unik sebagai satu-satunya negeri Islam yang menjadikan syiah sebagai mazhab resmi dan mayoritas penduduknya bermazhab syiah, lebih tepat lagi mazhab syiah Itsna 'asyariyah. Memang, terdapat kelompok besar syiah itsna 'asyariyah yang penting di Irak dan kelompok-kelompok kecil di Libanon, Bahrain serta daerah-daerah lainya. Namun secara keseluruhan, komunitas syiah itsna 'asyariyah hanya 8 persen[8] dari komunitas umat Islam dunia, dibandingkan pengikut mazhab sunni yang berjumlah 90 persen.[9] Syiah itsna 'asyariyah mempunyai banyak nama sebutan yang lain seperti syiah Imamiyah, mazhab ja'fari, atau mazhab *ahlul bait*.

Transformasi syiah ke Iran (Persia) mencerminkan proses historis yang panjang dengan beberapa faktor pembentuknya, diantaranya:

1. Tiadanya fanatisme kebangsaan, kepentingan-kepentingan kelompok, dan motif-motif kesukuan pada masyarakat Iran. Sebab, mereka tidak bernisbat pada salah satu kabilah diantara kabilah-kabilah Quraisy atau kabilah-kabilah lain yang ada di Semenanjung Arab. Kefanatikan dan kepentingan kelompok tidak menghalangi mereka dari jalan dan mazhab ahlul bait.
2. Tradisi keilmuan yang telah berkembang di Iran memberi mereka semangat untuk mengkaji Islam yang mengklaim memerintahkan pada ilmu pengetahuan dan membuang taklid buta. Oleh karena itu, para penganut Majusi di tengah mereka menjadi bimbang dan ragu-ragu setelah mempelajari Islam. Mereka berdialog dengan kaum muslimin dan mendalami ajaran Islam, kemudian masuk Islam tanpa dipaksa.

[8] Menurut Seyyed Hossein Nasr persentasi syiah di dunia bukan 8 %, tapi mencapai 13 %. Beberapa negara berpenduduk mayoritas syiah seperti Iran (90 %), Irak (70 %), Azerbaijan, Bahrain, dan Libanon. Sementara India, Pakistan, Afghanistan, Suriah, Arab Saudi, Turki, negara-negara Teluk Persia dan Afrika Timur, Asia Tengah, termasuk Indonesia, syiah menjadi minoritas. Lihat Seyyed Hossein Nasr. *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan. (*Bandung: Mizan, 2003), h.79. Nasir Tamara, *Agama dan Revolusi di Iran: Peranan Aliran Syiah sebagai Ideologi Revolusi.* dalam Al-Chaidar. ed. *Islam, Fundamentalisme & Ideologi Revolusi.* (Madani Press, 2000), h. 45.

[9] William Mongomery Watt. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas.* Terj. Taufiq Adnan Amal. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 263. Bandingkan dengan Olivier Roy. *Gagalnya Islam Politik.* (Jakarta: Serambi, 1992), h. 211-212.

3. Kepribadian Imam Ali bin Abi Thalib yang mengesankan bagi masyarakat Iran. Misalnya, sewaktu para tawanan dari Iran di bawa ke Madinah, Imam Ali membela dan memberikan hak-hak mereka yang saat itu sebagian telah diabaikan. Terutama terhadap putri Kisra, Syah Zanan dan Syahr Banu yang mana, Imam Ali menyuruh dua orang putri Kisra untuk memilih pemuda Islam untuk menikahinya. Syah Zanan memilih Muhammad bin Abu Bakar, sedangkan Syahr Banu memilih Imam Husain. Dari keturunan keduanya kelak lahir para Imam-Imam Syiah. Ini merupakan salah satu sebab penting ketertarikan penduduk Iran pada pribadi Imam Ali.
4. Hubungan penduduk Iran dengan Salman al-Farisi yang memiliki keagungan dan kemuliaan serta menjadi pengikut setia Imam Ali.[10]

Namun demikian tahap terpenting perkembangan Syiah di Iran terjadi pada masa berkuasanya Dinasti Buwaihi dan Dinasti Safawid pada abad ke-16. Yang mana pada saat itu terbentuk suatu jaringan ulama utuh, menyeluruh dan terbuka secara progresif.

Sejak abd ke-15 M, pengikut Syiah bertaburan di seluruh pelosok negeri Islam dalam kelompok-kelompok kecil, termasuk orang Arab maupun Iran. Suatu perubahan besar terjadi pada 1501 ketika seorang pemimpin – belakangan dikenal sebagai Syah Ismail – menaklukkan sebagian besar daerah Iran, dan mendirikan Dinasti Safawid dengan menjadikan mazhab Imamiyah sebagai mazhab resmi di wilayah kekuasannya. Secara bertahap penaklukan ini mengarah kepada suatu pemusatan kaum syiah di Iran, di samping sekelompok besar masyarakat Irak di mana terdapat tempat-tempat suci *Imam*iyah yang penting, dan beberapa kelompok kecil di daerah lainnya.

Setelah menaklukkan Iran awal abad ke-16, Syah Ismail mengundang para ulama syiah dari berbagai daerah lainnya ke Iran.[11] Menurut Olivier Roy, hal ini ia lakukan untuk membersihkan diri dari asal-usul mereka yang murni kesukuan dan sektarian agar bisa membangun negara yang stabil. Mereka memilih syiah itsna 'asyariyah sebagai mazhab resmi negara,[12] dan para Syah Iran mengklaim memerintah pada saat gaibnya Imam kedua belas.[13]

---

[10] Disarikan dari Sayid Muhammad al-Musawi. *Mazhab Syiah.* (Bandung: Muthahhari Press, 2005), h. 63-65.

[11] Untuk mengetahui sejarah Iran pra abad keenam belas dapat dibaca dalam Vladinir Minorski. *Iran: Oposisi, Kesyahidan dan Pemberontakan.* dalam Gustave L. Von Grunebaum. *Islam Kesatuan Dalam Keragaman.* (Jakarta: Karya Unipres, 1975), h. 211-237.

[12] Oliver Roy. *Gagalnya,* h. 210-211.

[13] John L. Esposito. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas.* Terj. Alwiyah Abdurrahman.

Kendatipun pada awalnya, ulama-ulama ini sangat tergantung kepada Syah Ismail, namun secara bertahap mereka memapankan diri dan diterima secara umum.[14] Hanya mereka yang mengepalai pengadilan-pengadilan agama, meskipun terdapat pengadilan-pengadilan adat lainnya yang tidak dicampuri para ulama. Terdapat suatu lembaga keagamaan yang belum sempurna, karena ulama di masa itu memiliki seorang wakil di pengadilan yang dikenal dengan *shadr,* dan orang inilah yang memilih kepala penasehat hakim dengan gelar *Syeikh Islam.*

Iran juga menjadi pusat kesarjanaan syiah, dan terjadi perkembangan-perkembangan dalam lapangan hukum serta teologi. Dinasti Safawid terus memerintah Iran hingga 1722, dan pada waktu itu syiah telah sangat mapan. Bagian selanjutnya abad ke-18 merupakan suatu periode yang tidak menentu dengan ditaklukkannya Iran oleh panglima perang Afghan dan penguasa sunni, Nadir Syah (1736-1747). Akan tetapi syiah tetap merupakan mazhab yang berpengaruh di Iran. Dinasti Qajar, yang mulai berkuasa menjelang penghujung abad tersebut hingga 1924, membutuhkan dukungan ulama-ulama *Imam*iyah dan sebagai imbalannya, balik mendukung mereka.[15]

Kemudian terjadi perkembangan, yang mana, mulai diterima secara luas pandangan yang dikemukakan para ulama bahwa hanya mereka – berdasarkan pengetahuan mengenai Al-quran, hadis dan ajaran para imam – yang dapat menafsirkan agama kepada orang-orang sezaman dengan mereka. Akibatnya adalah kekuasaan militer tidak memberikan kepada pemegangnya hak untuk memerintah. Kekuasaan hanya sah jika penguasanya bertindak selaras dengan ajaran-ajaran keagamaan. Seluruh kekuasaan lainnya adalah tidak sah. Kepercayaan kepada Imam Mahdi dipandang secara tidak langsung bermakna bahwa lembaga keagamaan berada di atas penguasa yang sebenarnya. Implikasi semacam ini, hingga taraf tertentu diakui Dinasti Qajar karena mereka membutuhkan dukungan lembaga keagamaan. Namun hal ini tidaklah berarti para penguasa selalu mengerjakan yang dikehendaki ulama.

(Bandung: Mizan, 1995), h. 114. Dilip Hiro. *Iran Under the Ayatollahs.* (New York: Routledge Kegan Paul Inc. in association with Methuen Inch, 1987), h. 15.

[14] Ada beberapa faktor yang menyebabkan ulama Syiah lebih mandiri, diantaranya: *Pertama,* pengelolaan *zakat* dan *khumus* (bagian seperlima dari pendapatan tertentu) umat secara langsung oleh para *mujtahid* dari. Zakat itu digunakan untuk membiayai banyak lembaga dan pelayanan luas dalam bidang pendidikan dan sosial. Sistem zakat dan khumus serta wakaf juga menjamin otonomi keuangan, dan karena itu menjadi otonomi politik dari para ulama terhadap penguasa negara. *Kedua,* hierarki dan kekuasaan ulamanya lintas geografis, artinya tidak terbatas pada wilayah Iran saja.

[15] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 264

Selama abad ke-19 dinasti Qajar mengambil langkah-langkah tertentu untuk memperbarui negerinya secara kecil-kecilan, dan kebijakan ini ditentang para ulama karena mencemaskan bahwa pembaruan tersebut akan mengarah kepada penggembosan kekuasaan mereka. Namun sejauh kaum fakir miskin dan pedagang pasar dapat dipengaruhi, maka ulama mampu memperoleh reputasi sebagai pembela masyarakat awam menentang penguasa-penguasa yang menindas.[16]

Menguatnya posisi ulama semakin mengukuhkan mereka memiliki *bargaining* penting dalam suatu Negara. Setidaknya, kehadiran mereka akan menjadi penyeimbang kekuasaan pemerintah (*balance of power*). Hal itu dibuktikan mereka, dimana pada akhir abad 19, terjadi revolusi tembakau dengan fatwa bersejarahnya Ayatullah Syirazi dan memasuki abad ke-20 dengan terjadinya revolusi konstitusional pada 1905.

KONDISI GEOGRAFIS DAN SOSIO-EKONOMIS[17]

Republik Islam Iran, menjadi Negara modern dengan luas wilayah 1.648.195 km² (dengan perincian daratan sekitar 1.636.658 km²; perairan 11.537 km²) dan Teheran sebagai ibukota negaranya. Secara geografis, tercatat sebagai bagian negara Timur Tengah yang terletak di wilayah Asia Barat Daya, Iran berbatasan dengan Laut Kaspia di utara, Teluk Oman dan Teluk Persia di selatan, Turki dan Irak di barat, serta Afghanistan di Timur. Seperti layaknya negara-negara Timur Tengah yang lain, Iran juga merupakan negara yang dipenuhi dengan padang gersang atau gurun di sebelah Timur serta dataran rendah dan danau musiman seperti Dasht-e Kavir yang asin. Kontras dengan hal itu adalah deretan gunung-gunung batu yang panas, terutama bagian Barat yang memiliki barisan Pegunungan Kaukasus, Pegunungan Zagros dan Alborz, yang terakhir merupakan tempat titik tertinggi Iran, Gunung Damavand pada 5.604 m.

Iklim Iran kebanyakan kering atau setengah kering, meskipun ada yang subtropis sepanjang pesisir Kaspia. Di sisi utara negeri itu (dataran pesisir Kaspia) suhu amat rendah membekukan dan tetap lembab selama beberapa tahun terakhir. Suhu musim jarang mencapai 29°C. Penguapan tahunan adalah 680 mm di bagian timur dataran dan lebih dari 1700 mm di sisi barat dataran. Di barat, permukiman-permukiman di lereng Pegunungan Zagros mengalami rendahnya suhu. Daerah-daerah itu memiliki musim dingin yang hebat, dengan

[16] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 264.
[17] Disadur dari ensiklopedi Britannica dan dari internet http// Id.wikepedia.org.

rata-rata suhu harian membekukan dan curah saljunya keras. Lembah timur dan tengahnya kering, yang curah hujannya kurang dari 200 mm dan bergurun. Suhu musim panas rata-rata melebihi 38°C. Dataran pesisir Teluk Persia dan Teluk Oman di Iran selatan memiliki musim dingin yang sejuk dan mengalami musim panas yang lembab dan panas. Penguapan tahunan berkisar dari 135 mm hingga 355 mm.

Jumlah penduduknya yang diperkirakan sekitar tujuh puluh juta jiwa (tahun 2006), nyaris seluruhnya (98 %) beragama Islam –dengan persentase 90 % bermazhab syiah, dan sisanya, 10 % bermazhab sunni. Meskipun begitu, hidup pula secara aman agama-agama lain seperti Yahudi, Kristen, Zoroaster, dan sebagian kecil Bahai. Bahasa Persia menjadi bahasa resmi negara. Sebab, Persia merupakan suku mayoritas di Iran (51 %) selain Azerbaijan (24 %). 25 % sisanya adalah suku-suku yang relatif kecil seperti Kurdi (7 %), Gilaki dan Mazandaran (8 %), Arab (3 %), Turkmen (2 %), Baluchi (2 %), lur (2 %), dan suku-suku kecil lain (1 %).

1. Kondisi Ekonomi

Dengan menggunakan mata uang rial sebagai alat tukarnya, pembiayaan negara dan sumber utama anggaran ekonomi Iran adalah minyak dan gas alam (45%), serta cukai (31%). Deposit minyak yang telah dieksplorasi mencapai 133,25 miliar barel, menempati urutan kedua di dunia setelah Arab Saudi, dan gas alam 27,51 triliun meter kubik, menyuplai sebesar 15,6 persen deposit total dunia, berada di urutan kedua setelah Rusia. Produksi minyak setidaknya menempati 85 % penghasilan utama dari devisa negara. Dengan kondisi ini, maka sistem ekonomi Iran merupakan campuran Ekonomi Perencanaan Sentral dengan sumber minyak yang perusahaan-perusahaan utamanya dimiliki pemerintahan, meskipun juga terdapat beberapa perusahaan swasta.

Hutan adalah sumber daya alam terbesar kedua Iran setelah minyak bumi. Permadani Persia yang bersejarah lebih 5.000 tahun tersohor di dunia. Kini, permadani Persia sudah menjadi produk ekspor tradisional Iran yang tersohor di dunia. Industri-industri lain seperti tekstil, makanan, bahan bangunan, permadani, kertas, tenaga listrik, kimia, otomotif, metalurgi, baja dan permesinan juga memberikan peranan bagi ekonomi masyarakat Iran. Sedangkan pertanian relatif tertinggal dan tingkat mekanisasi agak rendah.

Untuk itu, Iran juga mengembangkan perdagangan dengan negara-negara lainnya, hanya saja karena ada sanksi PBB, sehingga cukup terhambat kemajuannya. Namun demikian, Iran berhasil membentuk kerjasama dagang

dengan China, Rusia, Jerman, Perancis, Italia, Jepang dan Korea Selatan. Sementara itu, semenjak lewat dekade 1990-an, Iran mulai meningkatkan kerjasama ekonomi dengan beberapa negara berkembang termasuk Suriah, India dan Afrika Selatan. Dengan semua itu, pertumbuhan ekonomi Iran dapat dikatakan stabil dalam dekade terakhir ini.

Untuk mempermudah jalur transportasi, Iran membangun transportasi baik darat, laut maupun udara. Untuk daratan, Iran membangun jalan raya yang menghubungkan antar kota-kota utama dan kawasan-kawasan di luar kota. Pada 2002, Iran mempunyai 178.152 km jalan raya dan 66% beraspal. Selain itu, jalur Kereta Api juga menjadi transportasi masyarakat Iran (terdapat 30 pengguna KA bagi setiap 1000 penduduknya) yang jalurnya sepanjang 6.405 km (3.980 mil). Untuk peningkatan transportasi, Iran di beberapa wilayahnya seperti Tehran, Masyhad, Shiraz, Tabriz, Ahwaz dan Isfahan juga membangun jalur kereta api bawah tanah.

Pelabuhan utama Iran ialah pelabuhan Bandar Abbas yang terletak di Selat Hormuz. Meskipun sebagai jalur laut, pelabuhan ini dihubungkan dengan sistem jalan raya dan jalan kereta api untuk pengangkutan kargo. Jaringan kereta api Tehran-Bandar Abbas dibangun pada 1995 yang menghubungkan Bandar Abbas dengan seluruh Iran dan Asia Tengah melewati Tehran dan Masyhad. Pelabuhan-pelabuhan lain ialah pelabuhan Bandar Anzali di Laut Kaspia, pelabuhan Bandar Turkmen juga berhadapan dengan Laut Kaspia, dan pelabuhan korramshahr dan pelabuhan Bandar Khomeini di Teluk Parsi. Sedangkan transportasi udara, Iran memiliki maskapai penerbangan Iran Air. Hampir setiap kota-kota utama di Iran dihubungkan dengan Pengangkutan Udara. Sistem transit terdapat di semua bandar-bandar utama.

2. Kondisi Adiministrasi Negara

Iran terbagi atas tiga puluh provinsi yang diperintah seorang gubernur (*ostândâr*). Propinsi tersebut adalah Teheran, Qum, Markazi, Qazwin, Gilan, Ardabil, Zanjan, Azarbaijan Timur, Azarbaijan Barat, Kurdistan, Hamadan, Kermanshah, Ilam, Lorestan, Khuzestan, Chahrmahal dan Bakhtiari, Kohgiluyeh dan Boyer Ahmad, Bushehr, Fars, Hormozgan, Sistan dan Baluchestan, Kerman, Yazd, Isfahan, Semnan, Mazandaran, Golestan, Khurasan Utara, Razavi Khurasan, dan Khurasan Selatan.

Melihat pada pembagian wilayah administratif itu, Iran termasuk Negara dengan tingkat pertumbuhan kawasan kota tertinggi di dunia. Sejak 1950 hingga 2002, penduduk kota meningkat sebanyak 33 % (yaitu dari 27% menjadi

60%). PBB memperkirakan pada tahun 2030, populasi di kota akan mencapai 80% dari jumlah keseluruhan penduduk Iran.

Tebel Beberapa Kota Besar di Iran dan Jumlah Penduduknya.

NO	NAMA KOTA	JUMLAH PENDUDUK
1	Teheran	7.314.000
2	Mashad	2.463.393
3	Karaj	1.602.350
4	Isfahan	1.600.554
5	Tabriz	1.496.319
6	Shiraz	1.307.552
7	Qom	1.081.745
8	Ahvaz	832.969

Demi menjaga kedaulatan Negara, terutama setelah dihantam perang yang terus-menerus, Iran memperkuat posisi militernya. Memang, sebelum revolusi Islam, dengan dukungan kuat Amerika Serikat, Iran dapat membangun kekuatan persenjataan dan militernya sehingga tercatat sebagai Negara muslim terkuat dan Negara terkuat ke lima di dunia. Akan tetapi, pasca revolusi, akibat sanksi PBB, Iran menjadi Negara yang paling minim persenjataannya. Namun, secara perlahan tetapi pasti, Iran mengembangkan kekuatan militer secara mandiri dan di bantu oleh beberapa Negara yang tidak berafiliasi ke Amerika seperti Rusia. Selepas perang Irak-Iran, negeri para *Mullah* ini, mengembangkan program persenjataan dengan menghidupkan kembali berbagai fasilitas dan pabrik-pabrik yang di bangun oleh Syah Iran sebelumnya, termasuk fasilitas-fasilitas pengayaan uranium dan nuklir.

Republik Islam Iran, di bawah kepemimpinan *wilayah al-faqih* membentuk dua model pasukan militer, yaitu pasukan militer negara dan pasukan militer pengawal revolusi. Pasukan militer Negara disebut Tentara Nasional Iran yang terdiri dari Angkatan Darat, Angkatan Laut dan Angkatan Udara. Sedangkan pasukan militer pengawal revolusi terdiri dari lima bagian yaitu Pasukan Quds (Pasukan Khusus), Basij, Angkatan Darat Revolusi, Angkatan Laut Revolusi, dan Angkatan Udara Revolusi. Kedua model pasukan militer ini ada di bawah komando Menteri Pertahanan dan Logistik Pasukan Bersenjata Iran.

Pada dasarnya tidak dapat diketahui secara pasti jumlah pasukan militer Iran, sebab kedua model di atas berlaku untuk menjaga kedaulatan Iran, terutama pasukan pengawal revolusi yang lebih berafiliasi pada pemimpin revolusi atau *wali faqih* (*rahbar*). Saat ini diperkirakan, pasukan pengawal revolusi berjumlah 545.000 orang ditambah laskar simpanan mencapai 11 juta lelaki dan perempuan yang mampu dan siap digunakan.

Tebel Kondisi Umum Republik Iran

Nama Negara	Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān (Republik Islam Iran; Islamic Republic of Iran;)
Motto	Esteqlāl, āzādī, jomhūrī-ye eslāmī (Kemerdekaan, Kebebasan, Republik Islam)
Lagu Kebangsaan	Sorūd-e Mellī-e Īrān
Ibu Kota	Teheran 35°40' LU 51°25' BT
Wali Faqih/ Rahbar	Ayatullah al-Uzhma Sayid Ali Khamenei
Presiden	Mahmoud Ahmadinejad
Bahasa Resmi	Persia
Revolusi	11 Februari 1979
Hari Kemerdekaan	1 April (1979) (Hari Republik Islam)
Luas Wilayah	1.648.195 km² (99,3 % daratan; 0,7% lautan)
Lambang Negara	Terdiri atas empat bulan sabit, sebuah pedang dan sebuah Al-Quran.
Bendera Nasional	Terdiri dari tiga strip panjang melintang sejajar warna hijau, putih dan merah (dari atas ke bawah). Di bagian tengah strip putih terdapat gambar lambang negara Iran warna merah. Di bagian pertemuan warna putih dengan warna hijau dan merah, masing-masing tertulis "Allahu Akbar" dalam bahasa Arab. Warna hijau mewakili pertanian, melambangkan kehidupan dan harapan; warna putih melambangkan suci dan murni; warna merah menunjukkan bahwa Iran kaya akan sumber daya mineral.
Pembagian Daerah Administrasi	Seluruh negeri terbagi 30 provinsi, 195 kabupaten, 500 distrik dan 1.581 kecamatan.
Jumlah Penduduk	68.017.860 (tahun 2005) dengan kepadatan 41 jiwa/km²;
PDB (PPP) - Total - Per kapita	perk. 2005 US$518,7 miliar US$7.594
Mata Uang	Rial
Produksi Utama	Minyak dan gas alam
Iklim	Kering dan sebagian subtropis
Agama–agama utama	Islam (98 %), Yahudi, Kristen, Zoroaster, (2 %)
Suku-suku Utama	Persia (51 %), Azerbaijan (24 %), Kurdi (7 %), Gilaki dan Mazandaran (8 %), Arab (3 %), Turkmen (2 %), Baluchi (2 %), lur (2 %), dan suku-suku kecil lain (1 %).

KONDISI IDEOLOGI, SOSIAL DAN POLITIK DI IRAN

1. Kondisi Ideologi

Menurut Azyumardi Azra, ada dua kelompok yang berpengaruh dalam perumusan ideologi pergerakan Revolusi Islam Iran, yakni; 'ulama' *(religious scholars)* pada satu pihak dan intelektual awam *(lay intellectuals)* di pihak lain. Di antara yang paling menonjol di dalam kelompok 'ulama' termasuk, tentu saja, Ayatullah Murtadha Muthahhari dan Ayatullah Ruhullah Khomeini. Sedangkan yang paling menonjol dalam kelompok intelektual awam adalah Ali Syari'ati, Mehdi Bazargan dan Bani Sadr.[18]

Sebagai *mujtahid* dan menyandang posisi *marja',* para ulama ini memainkan peran kunci yang menghembuskan kesadaran keberagamaan dan ideologi yang kuat di tengah-tengah masyarakat. Hal itu terus-menerus dilakukan dan diperkuat oleh para ulama hingga terjadinya Revolusi Islam Iran pada 1979 yang mengamanahkan kedudukan resmi pada ulama.

Imam Khumaini dan Murtadha Muthahhari berdiri tegar sebagai corong suara ulama yang menentang kekuasaan tiranik Syhah Pahlevi. Dengan segala ativitasnya, baik melalui tulisan, ceramah, lembaga pendidikan, *hauzah, husainiyah*, organisasi, dan lainnya, mereka berusaha membangun kesadaran politik ulama dan rakyat. Perjuangan mereka ternyata membuahkan hasil, dengan terjadinya Revolusi Islam, meskipun akhirnya Muthahhari menyumbangkan darahnya untuk menggapai *syuhada* dalam perjuangan tersebut.

Ali Syari'ati (1933-1977) agaknya merupakan salah seorang di antara tokoh "ulama" dan intelektual awam yang paling berpengaruh dalam kebangkitan Revolusi Islam Iran.[19] Syariati merupakan pribadi yang kompleks, elektik, sekaligus emosional dan kontroversial. Sikap elektiknya membuat ia mampu

---

[18] Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme.* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 67.

[19] Tentang kehidupan dan pemikiran politik Ali Syariati dapat dilihat dalam Ali Rahnema. *Ali Syariati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner* (Jakarta: Erlangga, 2002).

dalam tarikan nafas yang sama menyebut Imam Ali, Imam Husein dan Abu Dzar, Jean Paul Sartre, Frantz Fanon, Emile Durkheim, Max Weber dan Karl Marx. Sehingga Azra menulis, bahwa pemikiran Syari'ati nampaknya tidak terlalu sistematis; tidak jarang terlihat bahwa pemikiranya dalam banyak tema penuh kontradiksi. Karena itu, Syari'ati tampil dalam banyak wajah, yang pada gilirannya membuat orang sering keliru memahaminya.[20]

Lantaran ketenarannya sebagai seorang orator, Syariati tampaknya telah memainkan peran penting dalam penciptaan suatu potret diri Islam baru yang aktivis dan revolusioner. Dalam cara semacam ini, ia telah mempengaruhi kebanyakan kelas menengah berpendidikan Barat untuk memandang Islam sebagai titik api untuk bertindak menentang Syah. Ia sering dikritik para ulama–tentunya lantaran serangannya terhadap mereka–tetapi kalangan tertentu ulama mulai memahami nilai dan makna penting pengungkapan Islam yang aktivis seperti dikemukakan Syariati. Lantaran pengungkapan tersebut meletakkan figur Husain di titik pusatnya, maka ia juga menarik minat berbagai kelompok Muslim yang lebih tradisional. Dalam suatu pengertian, karya Syariati telah lengkap sebelum ia dipenjarakan pada 1973, dan kematiannya yang terlalu dini pada 1974 setidak-tidaknya telah meningkatkan pengaruhnya.[21]

Salah satu pertarungan ideologis penting di Iran adalah pertarungan ideologi Islam (syiah) dengan ideologi Barat baik yang bercorak komunisme, marxisme maupun materialisme. Peracunan ideologi Islam oleh ideologi Barat ini menyebabkan bobroknya kondisi Iran baik dari segi keberagamaan dan sistem politik yang dibentuk oleh Syah. Materialisme dengan pandangan dunianya yang khas,

[20] Salah satu gaya penulisan Syariati adalah sebagai berikut: "Kemudian Isa (as) muncul. Ia menghapuskan agama Yahudi dan menggulingkan kekaisaran Romawi. Namun kaisar mengubah namanya menjadi Paus, para rabbi Yahudi digantikan dengan pendeta-pendeta Kristen, para senator Romawi yang lama menjadi pendeta dan kardinal-kardinal Vatikan, tempat tersebut dinamakan gereja dan Jupiter berperilaku seperti Isa." Yang ditandaskan Syariati di sini adalah bahwa sekalipun terjadi perubahan besar-besaran dalam nama-nama dan gagasan-gagasan, namun pemegang-pemegang kekuasaan tetap berkuasa; dan barangkali yang terutama ada dalam benaknya adalah lembaga keagamaan Iran yang dipandangnya tidak mampu bertindak efektif menentang penindasan. Ia menyadari bahwa seluruh gerakan pembebasan di dunia berjuang menentang penindas-penindas kolonialis dan neo kolonialis yang sama. Ia memandang bahwa Islam sejati terikat untuk menegakkan keadilan sosial dengan jalan menentang seluruh bentuk kekuatan yang menindas; dan ia memberi pijakan islami untuk gagasannya ini dengan menggunakan istilah al-Qur'an "yang tertindas" (*mustad'afin*) serta dengan menyeru kaum muslimin mengemban tugas tradisionalnya "*Amar ma'ruf nahi munkar*", memerintah kebaikan dan mencegah kemungkaran. Lihat: William Montgomery Watt. *Fundamentalisme*, h. 277-278.

[21] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 278.

menolak keberadaan unsur kegaiban yang merupakan pandangan dunia ilahiah. Hal ini, akan mengancam doktrin-doktrin inti dari agama Islam. Begitu pula, unsur-unsur sekularisme dan liberalisme, mewarnai jalannya pemerintahan dan politik di Iran.

Marxisme misalnya dikembangkan secara organisatoris oleh Partai Tudeh yang dirikan pada 28 september 1941, yang pada 1960 dengan jelas dan terbuka mengacu pada ideologi Marxis-Leninisme. Dengan cerdiknya, untuk tidak menyinggung sensitifitas keberagamaan masyarakat, kelompok ini mengembangkan isu sosialisme Islam. Mereka mengklaim sebagai pendukung agama Islam dan menghargai ajaran Nabi Muhammad saaw. Untuk menjaga kondisi psikologis masyarakat, kelompok ini tidak melakukan serangan terbuka terhadap ajaran-ajaran Islam dan para ulama. Strategi yang dikembangkan adalah, jangan membebani diri dengan perdebatan kontroversial mengenai *ushuluddin* seperti keberadaan Tuhan, peran agama dalam masyarakat, atau kedudukan agama dalam pemikiran Marxis, akan tetapi kembangkan dan presentasikan bahwa kelompok ini adalah bertanggung jawab untuk menciptakan keadilan sosial, kemerdekaan, perdamaian, anti-fasisme, sehingga bisa menarik masyarakat dan para intelektual serta psofesional terdidik. Setelah masuk dan menjadi anggota partai ini, barulah ditanamkan prinsip-prinsip sosialisme yang berdasarkan pada materialisme dialektis.[22]

Kondisi ini, memunculkan kesadaran kaum intelektual dan ulama akan kondisi Iran yang semakin parah. Dari sini disepakati secara luas bahwa akar permasalahan yang dihadapi adalah pembauran atau pembaratan, penggerogotan akidah dan pengaburan ajaran Islam, atau setidak-tidanya beberapa aspek darinya. Orang-orang mulai berbicara tentang "kuman penyakit Barat" atau "peracunan Barat" *(gharbzadeghe)* dan sebuah buku dengan judul senada diterbitkan oleh Jalal Ahmad pada 1962. tentunya hal ini merupakan suatu cara yang lebih canggih dalam mengungkapkan bahaya—yang dirasakan kaum Muslim di mana saja—akan kehilangan jati diri Islam mereka.[23]

Dengan kesadaran tersebut, para ulama dan intelektual Iran yang religius, menulis berbagai buku dan menyebarkan kaset-kaset ceramah yang membantah secara akurat prinsip-prinsip materialisme atau marxisme. Allamah Thabathabai dan Murtadha Muthahhari misalnya, menaruh perhatian khusus kepada filsafat Materialisme. Mereka dengan jeli mengkaji dasar-dasar ideologis filsafat tersebut dan memberikan bantahan-bantahan jitu secara filosofis. Beragam pamflet dan buku-buku yang diedarkan Partai Tudeh, dipelajari Muthahhari,

[22] Ali Rahnema. *Ali Syariati,* h. 10.

[23] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 276.

seperti karya Taqi Arani yang terkenal. Hasil kajian dan analisis, dituangkan dalam buku tebal dan berbobot *Ushul el Filsafat wa Ravesh-e Realism,* (Prinsip Filsafat dan Metode Realistik).

2. Kondisi Sosial-Politik

Sejak periode modern ini, pertahanan bangsa Iran menjadi saling terkait dengan Islam dan Syiah. Masuknya kaum ulama ke arena politik dimulai dengan fatwa Ayatullah Shirazi. Pada tahun 1891, ia melarang penggunaan tembakau selama monopoli yang diberikan kepada sebuah perusahaan Inggris tidak dicabut. Pada tahun 1906, mayoritas ulama tinggi mendukung gerakan konstitusionalis Iran. Inilah yang dikenal dengan revolusi konstitusional.[24]

Terdapat dua kasus yang menonjol dimana Ulama berhasil menentang pemerintahan. Para Syah, dalam rangka membiayai impor-impor dari Eropa dan perjalanan mereka ke sana, memberi konsesi-konsesi kepada Eropa, contohnya memperoleh hak memungut pajak tertentu pada pembayaran sejumlah upeti kepada Syah. Pada 1872 suatu konsesi berjangkauan luas diberikan kepada seorang warga negara Inggris, Baron de Reuter, yang secara khusus memberi pengaruh merugikan kepada para pedagang pasar. Para pedagang tersebut bersama ulama berupaya membuat konsesi itu dibatalkan.[25]

Kejadian senada terjadi pada 1891, ketika hak monopoli tembakau (untuk pemasaran tembakau yang tumbuh di Iran) diberikan kepada seorang warga negara Inggris lainnya. Pada peristiwa ini, "sumber taklid" dimasa itu, Ayatullah Syirazi, mengemukakan sutau fatwa bahwa dalam situasi dewasa ini haram bagi kaum muslimin memakai tembakau atau terlibat di dalamnya; dan fatwa ini sangat dipatuhi masyarakat pada umumnya sehingga monopoli dibatalkan. Ulama juga memainkan peran dalam suatu gerakan konstitusional pada 1905 hingga 1911, tetapi mereka menurut Montgomery Watt bukanlah satu-satunya unsur penentu dan barangkali bukan yang terpenting.[26] Namun, sikap para ulama Iran yang memiliki pendirian tegas dan keras untuk mendukung gerakan ini, sehingga menimbulkan revolusi 1966 menurut Hamid Enayat merupakan ciri khas tersendiri yang tidak terdapat di negara lain.[27]

Berkuasanya Reza Khan sebagai perdana menteri Iran pada 1921, dan kemudian sebagai Reza Syah di masa penggulingan dinasti Qajar pada 1924, telah menimbulkan suatu kemerosotan yang parah dalam kekuasaan lembaga keagamaan. Sejak saat itu pembaruan tidak lebih dari impor kenikmatan dan kemewahan Barat untuk kaum berada dan sedikit sekali yang dilakukan untuk membangun negeri. Sebagian terbesar hal ini disebabkan oleh persaingan

Inggris dan Rusia untuk mengendalikan Iran. Pada 1907 kedua negara tersebut mengadakan suatu kesepakatan yang menetapkan bahwa sepertiga daerah lainnya di bagian tengah terbuka untuk keduanya. Namun kesepakatan ini telah cukup bagi keduanya untuk tetap membiarkan sebagian besar negeri Iran tidak berkembang. Dengan demikian terbuka peluang yang luas bagi Reza Syah untuk memacu pembaruan, dan ia memulainya secara bersemangat. Tipe pendidikan Barat didorong; hukum-hukum baru yang tidak berpijak pada syariah diundangkan dan pengadilan-pengadilan baru didirikan untuk mengelola hukum-hukum tersebut oleh dinasti Pahlevi.[28]

Reza Syah jelas sangat mengetahui kebijakan-kebijakan Mustafa Kemal Attaturk di Turki dan langkah-langkah yang ditempuhnya untuk membuat negeri tersebut menjadi negara sekuler serta melumpuhkan lembaga keagamaan dalam rangka memudahkan proses pembaruan. Pilihan nama Pahlevi sebagai nama dinasti memperlihatkan hasrat untuk mengagungkan masa lalu Iran pra-Islam dengan mengorbankan Islam. Pengagungan masa lalu berjalan dan bahkan lebih bersemangat di bawah pemerintahan anaknya, Mohammad Reza Syah, dan mencapai titik puncak pada perayaan akbar ulang tahun ke-2500 monarki Iran 1971. Secara wajar hal ini juga dipandang lembaga keagamaan dan kebanyakan Muslim lainnya sebagai suatu serangan terhadap Islam.[29]

Dampak sosial yang lebih luas dari program modernisasi Muhammad Reza Pahlevi pembaruan pendidikan, kesehatan dan pertanian. Akan tetapi manfaatnya tidak proporsional bagi kelompok kecil urban modern yang sedang berkembang. John L. Esposito menyebutkan situasi Iran dengan dramatis:

---

[24] Revolusi konstitusional adalah desakan untuk melakukan perubahan konstitusi (UUD) di Iran. Hal ini terjadi, karena adanya gagasan bahwa tata negara dan pemerintahan harus didasarkan kepada UUD yang menjamin hak-hak dan martabat warga dan membatasi wewenang kepala negara (pemerintah). Gerakan ini memuncak pada 1905-1906 dan berhasil memaksa Syah menerima UUD yang menciptakan sistem parlementer. UUD tersebut menggabungkan dua tradisi yang berbeda: mengambil UUD revolusi Perancis sebagai model, dan menyatakan Islam sebagai agama resmi, mewajibkan penerapan syariat, dan menciptakan sebuah majelis untuk menilai kesesuaian undang-undang baru dengan syariat.

[25] Protes dan perlawanan terhadap rezim dan tata negara yang mapan dengan merujuk kepada Islam merupakan gejala yang tampak dibanyak negara, terutama dalam bentuk berbagai gerakan yang lazim dicap sebagai "fundamentalis" atau "islamis" pada periode dasawarsa terakhir. Salah satu ciri khas perlawanan tersebut di Iran adalah peran lembaga ulama, sedangkan gerakan perlawanan seperti itu di negara lain biasanya dilakukan oleh orang awam atau bukan ulama. Lihat Seyyed Hossein Nasr. ed. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* (Bandung: Mizan, 2003), h. 29.

[26] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 272.

[27] Hamid Enayat. *Reaksi Politik Sunni Syiah.* (Bandung: Penerbit Pusaka, 1988), h.254.

[28] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 254.

[29] Hamid Enayat. *Reaksi,* h. 254.

"Cahaya dan kemilau kota-kota modern menutupi kondisi aktual kaum urban yang miskin dan masyarakat desa di Iran. Sementara kelompok minoritas merasakan kesejahteraan. Negara yang tadinya merupakan negara pertanian yang bersifat swasembada, kini membelanjakan lebih satu milyar dolar untuk barang-barang impor. Orang berdatangan ke kota-kota besar dari desa-desa, mengharapkan kehidupan yang lebih baik tanpa mempunyai keterampilan kerja yang diperlukan. Mereka menjadi penduduk pengangguran yang menghuni daerah-daerah kumuh yang padat.

"Baik para pedagang tradisional *(bazari)* maupun kelompok keagamaan menderita karena program modernisasi Pahlevi yang berorientasikan Barat, yang mempengaruhi kehidupan mereka mulai pakaian, pendidikan, dan hukum sampai ke perdangangan dan *land reform.* Kaum bazari, seperti kaum ulama, melihat ketergantungan Iran kepada Barat sebagai suatu ancaman terhadap status, kepentingan ekonomi, dan nilai-nilai religio-kultural mereka. Peraturan Reza Syah pada tahun 20-an dan 30-an, yang telah memerintahkan pakaian Barat bagi laki-laki, melarang penggunaan cadar, dan membatasi penggunaan jubah, kini di bawah puteranya ditambah dengan westernisasi kaum elit modern Iran dan banyak pusat urban. Kekuasaan dan kekayaan para pedagang terancam oleh arus bank-bank dan perusahaan Barat serta kelas wiraswastawan baru yang timbul dan berkembang dengan bantuan negara."[30]

Barat sejak lama telah merupakan tantangan dan ancaman bagi Iran. Walaupun Iran tidak pernah secara langsung diperintah oleh penjajah, Uni Soviet di Timur dan Inggris di Selatan telah bersaing menanamkan pengaruhnya. Bahaya intervensi dan ketergantungan kepada pihak asing, yang dilambangkan oleh peristiwa yang menimbulkan protes keras seperti revolusi tembakau, terjadi kembali pada tahun 1941, ketika Reza Syah turun tahta demi puteranya. Lebih jelas lagi pada tahun 1953, ketika Syah dibuang ke pengasingan oleh gerakan nasionalis yang dipimpin oleh Perdana Menteri Muhammad Mossadegh, yang program nasionalisasi minyaknya mengancam kepentingan perusahaan minyak Barat.

Kembalinya Syah dari Roma ke Teheran, naik pesawat militer Amerika bersama kepala CIA di sampingnya, dipersiapkan oleh Amerika dengan bantuan Inggris. Ikatan ekonomi, militer dan politik Iran dengan Barat, khususnya dengan Amerika, berkembang dengan baik. Amerika, Inggris dan Prancis mendapat keuntungan dari penjualan persenjataan dan membantu pelatihan militer

[30] John L. Esposito. *Ancaman,* h. 116.

dan polisi rahasia (SAVAK) Iran. Ketika Amerika sedang sibuk di Vietnam dan Inggris sedang menarik pasukannya dari Teluk Persia, Irannya Syah menggambarkan kebijaksanaan yang sesuai dengan kebijaksanaan Amerika, mulai dari penolakan Syah terhadap Nasserisme dan hubungan yang pragmatis dengan Israel, serta kehadiran bangsanya yang mantap di Teluk, sampai kekayaan minyak dan pasarnya bagi produk-produk Amerika. Kehadiran bank dan tokoh bisnis Amerika da Eropa bersama-sama dengan diplomat dan penasehat militer berpengaruh kuat di Iran. Pada akhir tahun 60-an "kebijaksanaan dan dukungan pro-Pahlevi mulai mendominasi tingkat tertinggi penyusunan kebijaksanaan asing Amerika.[31]

Ulah dan kebijakan-kebijakan Syah mendapat tantangan keras dari para ulama tradisional dan megorganisir gerakan untuk menentang kekuasaan Syah yang dianggap telah menegakkan kezaliman dan menghancurkan ajaran-ajaran Islam.

Orang yang mengatur berhimpunnya seluruh kekuatan oposisi dalam rangka mengenyahkan Syah adalah Ayatullah Ruhullah Musawi Khomeini, yang dilahirkan pada 1902. Pada 1921 ia pergi ke Qum untuk menyelesaikan pendidikannya, dan pada 1926 mencapai tingkat *mujtahid.* Di awal 1944 ia terlibat dalam kritik terbuka terhadap aspek-aspek kebobrokan rezim Pahlevi, tetapi selama gelombang kekacauan pada 1962 dan 1963 barulah ia tampil ke depan sebagai pengecam terang-terangan rezim tersebut. Akibatnya ia diasingkan, pertama kali ke Turki, kemudian ke Nejef di Irak pada 1969, dan akhirnya pada 1978 ke Paris.

Selama masa pengasingannya inilah pemikirannya terbentuk, seperti yang dijelaskan dalam kuliah-kuliah kepada mahasiswa. Ia sangat prihatin kepada masalah keterasingan akibat pengaruh Barat. Untuk membasmi "kuman penyakit Barat" ini, ia memandang penting diciptakannya suatu lingkungan di mana syariah berkuasa dan terdapat keseragaman ideologis. Meski merupakan seorang ulama, ia juga menerima konsepsi Syariati tentang Islam Syiah sebagai aktivitas, "Islam adalah agama para individu militan yang tuduk secara sepenuhnya kepada kebenaran dan keadilan. Ia merupakan agama kepada orang-orang yang menghendaki kemerdekaan. Ia merupakan mazhab orang-orang yang berjuang menentang imperialisme."[32]

Islam sejati yang ada di masa Nabi Muhammad, Imam Ali dan Imam Husein, merupakan gerakan yang meliputi seluruh dunia untuk menjamin tegaknya

[31] John L. Esposito. *Ancaman,* h. 117. dan lihat Dilip Hiro. *Iran,* h. 30.
[32] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 278.

keadilan sosial bagi kaum tertindas. Namun Khomeini tidak membiarkan kepemimpinan terkatung-katung di tangan "para pemikir tercerahkan" seperti yang dikehendaki Syariati,[33] tetapi menyepakati bahwa kepemimpinan itu mestinya berada di tangan anggota-anggota lembaga keagamaan *(Wilayah al-Faqih)*.

Pada 1978 Ayatullah Khomeini berada dalam suatu posisi menguntungkan untuk memainkan peran utama dalam gerakan menentang Syah. Ia menunjukkan kemampuan politiknya dengan mencela seluruh kebobrokan pemerintah dan keberatan-keberatan terhadapnya, sementara tetap mengunci mulut tentang sebagian besar program positifnya. Dalam cara semacam ini, ia mampu menghimpun kelompok-kelompok sekuler atau sayap kiri dan membuat mereka bekerja sama dengan kelompok-kelompok tradisionalis Muslim. Akhirnya pada tanggal 16 Januari 1979, Syah memutuskan angkat kaki, dan pada tanggal 1 Februari, Khomeini kembali ke Iran serta mampu mengambil alih kendali pemerintahan.[34]

Dalam kondisi berkecamuk hampir di seluruh Iran, pada tanggal 11 Februari, angkatan bersenjata mengundurkan diri dan pendukung Khomeini dapat menguasai keadaan. Untuk menjaga stabilitasa dan kepemimpinan Negara, Imam Khomeini mengangkat Mehdi Bazargan sebagai perdana menteri sementara. Kemudian, pada bulan maret, melalui suatu referendum yang tebuka, ternyata Imam Khumaini membuktikan perjuangannya, di mana mayorits rakyat menyetujui gagasan Republik Islam Iran yang akhirnya diproklamasikan oleh Khomeini pada tanggal 1 April 1979, di bawah pimpinan Dewan Revolusi Islam.

Persoalan berikut yang dihadapi adalah bagaimana mengartikan dan melembagakan konsep "Republik Islam"?. *Satu kubu*, yang termasuk di dalamnya Bazargan, ingin mengembangkan negara sesuai model yang dipakai di kebanyakan negara lain, dengan merujuk kepada Islam sebagai sumber prinsip-prinsip

[33] Syariati menolak pandangan tradisional bahwa Muslim awam harus pasif secara politis ketika menanti kedatangan *Imam* Mahdi. Menurutnya, mereka sebaliknya harus siap mengikuti bimbingan "orang-orang suci yang bersungguh-sungguh dan bertanggung jawab, yang mewakili kepemimpinan *Imam*" dan berupaya menegakkan keadilan sosial serta pembaruan-pembaruan lainnya. Orang-orang yang dapat memberi bimbingan dalam hal ini bukanlah ulama-ulama resmi – yang dkritiknya secara pedas – tetapi "para pemikir yang tercerahkan" *(raufsyanfikr)*. Ia juga memberikan interpretsi baru tentang dasar kesyahidan Imam Husain. Baginya, ia tidak lagi sekedar perantara yang dapat menolong seseorang memikul beban penderitaan: namun ia adalah panutan agung yang berjuang dan mengorbankan nyawa nya tidak hanya untuk memulihkan kekuasaan keluarga nabi (ahlul Bayt), tetapi juga untuk menegakkan keadilan sosial bagi orang-orang tertindas di seluruh dunia. Lihat: William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 277-278.

[34] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 278.

dasar. *Kubu kedua* mencita-citakan negara yang memberikan kedudukan utama kepada golongan ulama melalui berbagai lembaga khusus. Pada akhirnya, pendapat terakhir yang terwujud dan dijelmakan dalam Undang-undang Dasar yang disahkan melalui referendum pada bulan Desember 1979.

Undang-Undang Dasar ini, mengadaptasi konsep politik modern dengan mengakui lembaga yang dikenal umum, seperti presiden, kabinet, dan parlemen (Mejelis). Namun, di atas itu semua diciptakan suatu "Dewan Pengawas Konstitusi" dan jabatan *vali-yi faqih* (*wali faqih*). Dewan Pengawas Konstitusi berhak memeriksa semua peraturan yang dibuat, demi menjaga keselarasannya dengan syariat dan konstitusi Iran, serta memvetonya jika tidak sesuai. *Wali Faqih* menjadi pemimpin utama, yang berkuasa penuh terhadap Republik Islam Iran. Semua pengangkatan sipil, militer, kehakiman dan keagamaan, di bawah komandonya. Konstitusi juga menentukan bahwa semua undang-undang dan peraturan harus berdasarakan asas Islam dan pemerintah serta angkatan bersenjata berkewajiban menyebarkan "kedaulatan hukum Allah" di seluruh dunia.

Bukan hanya lembaga tradisional dalam sistem pemerintahan yang diberikan penggandaan berupa berbagai lembaga yang harus menjamin keabsahan islami dalam keputusan dan kebijakannya, lembaga-lembaga sosial, ekonomi dan keagamaan pun digandakan dengan berbagai lembaga "revolusioner' (sering disebut *bunyat,* yaitu yayasan, atau jihad). Yang paling penting di antara lembaga tersebut adalah *Sipah-i Pasdaran-i Inqilab-i Islami,* lazimnya disingkat *Pasdaran,* yang menjadi semakin besar dan semakin berpengaruh dalam urusan keamanan dalam dan luar negeri, antara lain dengan memerangi pasukan kelompok oposisi dan pasukan Irak. Angkatan bersenjata yang diwarisi dari rezim terdahulu juga dipertahankan, tetapi berangsur-angsur dibersihkan dari personel yang dianggap tidak mendukung paham revolusi Islam dan dibina ulang berdasarkan nilai revolusi. Untuk itu, sejumlah komisaris keagamaan ditugaskan di dalam angkatan bersenjata. Proses islamisasi serupa dijalankan di kalangan lembaga dan pegawai sipil.[35]

Selama Revolusi Islam Iran ini terjadi sejumlah pergeseran yang penting. Di antaranya, sampai sekitar bulan September 1978, gerakan protes dipimpin orang-orang kelas menengah, baik dari kalangan mahasiswa, ulama, maupun pedagang *bazaar.* Namun, sejak bulan tersebut, golongan penduduk miskin yang baru di daerah perkotaan menjadi unsur paling menonjol dalam gerakan demonstrasi massa.[36]

[35] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 31-32.

[36] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 32.

Selain itu, Bazargan dan pemerintahannya yang terdiri atas orang-orang dari golongan profesi yang berpaham moderat semakin kehilangan pengaruh dibandingkan dengan Dewan Revolusi Islam. Pada bulan November 1979 pemerintah Bazargan jatuh dan diganti, sedangkan unsur ulama yang radikal juga semakin menonjol dalam Dewan Revolusi Islam. pendudukan Kedutaan Besar Amerika Serikat dan penyanderaan pegawainya (4 November 1979-21 Januari 1981) oleh kelompok radikal menjadi saat penting dalam proses pergeseran prakarsa dari kelompok lebih moderat ke kelompok lebih radikal.

Pemusatan penolakan terhadap dunia luar, khususnya Amerika Serikat merupakan momentum kebencian yang lama terpendam sebagai akibat pengaruh besar Amerika di Iran sejak Perang Dunia II. Satu langkah lagi dalam proses itu adalah pemilihan *majelis* pada bulan Maret-Mei 1980, yang membawa *Hizb-i Jumhur-yi Islami* (Partai Republik Islam) ke kekuasaan di parlemen. Parlemen itu terlibat dalam perebutan kekuasaan yang sengit dengan Abulhasan Bani Sadr, yang dipilih sebagai presiden Iran pertama bulan Januari 1980, yang berusaha untuk memulihkan lembaga tradisional dan membatasi peranan lembaga revolusioner. Akhirnya Bani Sadr terpaksa melarikan diri (Juni 1981).

Tidak hanya kelompok moderat, sejumlah ulama tua menentang banyaknya kekerasan, kelompok berhaluan kiri (kelompok yang mengutamakan pembagian kembali sarana produksi dan kekayaan), dan kelompok berpaham sekuler juga disingkirkan dalam periode sampai April 1983. kelompok kiri diwakili oleh *Partai Tudeh* (Partai Komunis Iran), *Fida'iyin-i Khalaq* (pecahan dari *Tudeh* berpaham sekuler), dan *Mujahidin-i Khalq* yang menggabungkan gagasan Islam reformis dengan gagasan marxis. Perjuangan antara partai dan gerakan berlangsung penuh kekerasan dan menimbulkan banyak korban jiwa, termasuk Ayatullah Muhammad Husaini Bahesyti, pemimpin Partai Republik Islam. Jumlah hukuman mati yang dijatuhkan juga sangat banyak pada periode ini.[37]

Pergeseran pengaruh dan kekuasaan lain yang semakin menonjol pada perkembangan belakangan di Iran, merupakan dampak revolusi yang justru bertentangan dengan salah satu tujuan utamanya: revolusi menimbulkan perkembangan birokrasi negara secara besar-besaran, dan akibatnya, pada periode terakhir kedudukan negara dan aparatnya mengungguli pimpinan spiritual atau korps ulama.[38]

Sejak tahun 1983, pokok perselisihan pendapat utama di Iran menjadi kebijakan luar negeri: apakah pengeksporan revolusi, terutama ke Libanon,

[37] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 33.
[38] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 33.

dan perang menentang Irak harus diutamakan atau pembangunan dalam negeri, dan kebijakan ekonomi, yaitu apakah Iran memerlukan pembaruan tata kepemilikan tanah dan nasionalisasi secara radikal atau tidak.[39]

Perang dengan Irak, selama delapan tahun (22 September 1980 sampai Juli 1988), semakin memperparah kondisi Iran. Tanpa persenjataan yang memadai, kondisi perekonomian yang buruk, fasilitas umum yang amburadul, tidak menyurutkan langkah Iran untuk tetap berjuang dalam bingkai Republik Islam. Dibalik semua kondisi itu, Pemerintahan Iran, tetap melakukan dukungan baik secara terbuka atau tersembunyi, terhadap sejumlah gerakan pembebasan dari ketertindasan di wilayah-wilyah lainnya, seperti kelompok Sandinista di Nicaragua, African National Congres (ANC- Kongres Nasional Afrika) di Afrika Selatan, dan bahkan Irish Republican Army (IRA – Tentara Republiken Irlandia) di Irlandia Utara.

Dalam bidang ekonomi, setelah 1982, *majelis* ataupun Dewan Pengawas Undang-Undang Dasar menentang undang-undang mengenai nasionalisasi perdagangan luar negeri dan kepemilikan tanah serta menghentikan pemberlakuan undang-undang dari April 1980 yang membatasi kepemilikan tanah. Perang dan kebijakan ekonomi yang tidak berdasarkan pandangan yang jelas mengakibatkan pendapatan nasional turun sejak revolusi. Hal ini dapat diketahui dengan melihat komposisi penduduk yang berada di bawah garis kemiskinan masih sekitar 50 persen dengan angka pengangguran mencapai 30 persen. Padahal, Iran kaya dengan minyak dan gas bumi, batu bara, tembaga, bijih besi, timah dan sulfur.

Imam Khomeini meninggal dunia pada 4 Juni 1989 dan Sayid Ali Khamenei dipilih untuk menggantikannya sebagai *Wali faqih.* Sedangkan Presiden terpilih adalah Ali Akbar Hasyemi Rafsanjani.

Sektor swasta dan hubungan luar negeri menjadi prioritas utama Pemerintahan Rafsanjani untuk pemulihan kembali ekonomi. Kebijakan tersebut dilanjutkan oleh Muhammad Khatami, yang dipilih menjadi Presiden Republik Islam Iran pada bulan Mei 1997 dan sering dianggap sebagai tokoh moderat, yang mendukung keterbukaan budaya dan mendorong hubungan damai dengan pihak mancanegara (Barat).

Pada pemilu tahun 2000, Iran memasuki babak baru dengan sistem multipartai. Sebelumnya, pemilu Iran hanya diikuti tiga kontestan yaitu *Majma'e Rouhaniyoun Mobarez*, *Jame'e Rouhaniyat Mobarez* dan Partai Pelaksana Pembangunan.

Pada pemilu tersebut, Mohammad Khatami untuk keduakalinya terpilih menjadi presiden Iran. Kemenangan Khatami dianggap sebagai kemenangan

[39] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 33.

reformasi Iran. Oleh Barat, Khatami dipandang lebih kooperatif dibandingkan para pendahulunya. Ini sangat positif dalam pemulihan hubungan diplomatik kedua belah pihak. Namun Khatami dinilai gagal dalam memulihkan ekonomi Iran. Indikasinya, kurs rial Iran terhadap dolar AS terus melemah. Pada 1980-an, satu dolar AS setara 500 rial Iran. Kini 1.755 rial Iran per dolar AS. Bahkan di pasar gelap, nilainya hanya 8.300 rial per dolar AS.

Demikianlah, makna revolusi Islam tidak terbatas pada Iran, tetapi menimbulkan semangat besar di kalangan luas seluruh dunia Islam. Semangat itu, melewati batas-batas territorial, suku, ras, budaya, bahkan agama. Perbedaan antara Syiah dan Sunni mencair dalam perlawanan di Libanon dan Palestina. Dilain pihak, semangat revolusi tersebut juga menarik perhatian sejumlah Muslim Sunni pada tradisi Syiah dan menjadi salah satu faktor konversinya sejumlah Muslim Sunni ke paham Syiah pada periode terakhir.

Namun di sisi lain, berbagai rezim tradisional di dunia Islam secara umum dan di dunia Arab secara khusus menganggap Republik Islam Iran sebagai ancaman. Itu sebabnya tokoh seperti Raja Husain dari Yordania dan Dinasti Saudi mendukung Irak dalam perang terhadap Iran, dan kelompok yang tertarik pada aspek tertentu dari Islam Syiah dianggap sebagai kelompok subversif di banyak negara di dunia Islam. Di kalangan non-Muslim tertentu, Revolusi Islam Iran memeperkuat citra para muslim sebagai orang fanatik, teroris, dan anti-demokrasi.[40]

KONDISI INTELEKTUAL DAN KEAGAMAAN DI IRAN

1. Kondisi Intelektual

Telah di akui, bahwa salah satu mercusuar peradaban dunia pra Islam adalah Persia, disamping Yunani, Mesir, India, dan Romawi. Tradisi keilmuan yang menjadi ciri khas sebuah perdaban maju, telah mewarnai masyarakat Persia sehingga saat Islam menjadi agama yang mendominasi di wilayahnya, tradisi keilmuan tersebut tetap terjaga dengan baik. Bahkan, dapat dikatakan, mayoritas intelektual Islam klasik adalah bangsa non Arab yakni Persia.

Jika kita telusuri, perkembangan matang keilmuan Islam di tangan bangsa Persia, selain memang penghargaan mereka terhadap ilmu pengetahuan, adalah daya tarik Islam yang mengedepankan nalar dan pemikiran dengan seabrek argumentasi-argumentasi untuk membuktikan doktrin-doktrinya.

[40] William Motgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 33.

Sifat elastisitas namun penuh filter dari ajaran Islam, tidak menafikan pentingnya ilmu pengetahuan, bahkan dengan kreatifitas yang maju, para pemikir Islam telah berhasil memberikan sintesa besar antara nalar dan wahyu yang dalam tradisi-tradisi agama lain, selalu dipandang saling berseberangan. Untuk itu, jika di urut secara kronologis, perkembangan dan kemajuan peradaban Islam dalam ilmu pengetahuan, sulit diidentifikasi dimana puncak kejayaanya. Karena, bagaikan air ia terus mengalir dan senantiasa memperbaharui dirinya dari masa ke masa agar tetap urgen dan tidak ketinggalan zaman.

Dengan demikian, jelaslah bahwa tradisi keilmuan tidak pernah sirna di dunia Islam, terutama di Persia (Iran) hingga kini, di mana beragam disiplin ilmu-ilmu kebanggan Islam yang bersifat akliah maupun naqliyah mendapat tempat yang semestinya. Ini membuktikan bahwa usaha *ijtihadis* tidak pernah tertutup.

Dalam filsafat misalnya, nalar yang sering di tuduh sesat dan tidak agamis ini pasca serangan al-Ghazali, tetap mendapat tempat di Persia, bahkan mengalami kemajuan yang luar biasa, sehingga bagi sebagian peneliti filsafat yang khas Islami justru baru berkembang beberapa abad kemudian di mana para pemikir Syiah menjadi pelopor utamanya.[41] Diantaranya adalah Suhrawardi (1153-1191 M) yang berhasil membangun aliran baru dalam filsafat yang dikenal dengan *Hikmah Isyraqiyah* (Illuminatif); kemudian al-Thusi (1201-1274 M), pemikir besar syiah, yang mengkaji nalar filosofis aliran *masyaiyyah* (Parepatetik) cetusan Abu Ali ibn Sina (980-1037 M). Pada abad yang sama, di wilayah Barat, tepatnya Andalusia, *nalar 'irfani* (gnosis) dirumuskan secara kreatif oleh Ibn 'Arabi (1165-1240 M). Dan puncaknya pada sintesa orisinil dari pemikiran besar sang filosof agung Mulla Sadra[42] (979-1050 H/ 1572-1640 M), yang

[41] Lihat Syaifan Nur. *Filsafat,* h 2; lihat juga Seyyed Hossein Nasr. *Pengantar,* h 22; Seyyed Hossein Nasr. *Intelektual,* h 69-74. Seyyed Hossein Nasr. *Pengantar ke Tradisi,* h 56; Jalaluddin Rakhmat. *Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd,* dalam Hasan Bakti Nasution. *Hikmah Muta'aliyah: Pengantar Filsafat Islam Kontemporer.* (Bandung: Citapustaka Media, 2006), xii-xiv.

[42] Beliau lahir di wilayah Fars (Syiraz), Iran Selatan. Setelah merampungkan studinya di Syiraz dan Isfahan, beliau melakukan latihan ruhani di desa Kahak, dekat kota Qom. Hasil latihan ruhani tersebut telah melahirkan sebuah sistem filsafat Islam yang lebih canggih, yang dikenal dengan *Hikmah Muta'aliyah*. Beliau pun kemudian mengajarkan filsafatnya tersebut di Syiraz, kampung halamannya hingga wafat pada tahun 1640 M. Filsafatnya merupakan sintesis final antara *Masya'iyah, Isyraqiyah, 'Irfan,* dan *Kalam.* Pada dasarnya, ada tiga prinsip utama yang mendasari pemikiran Mulla Shadra, yang dikenal *Hikmah Muta'aliyah* ini antara lain: Illuminasi intelektual (*kasyf, zauq,* atau *isyraq*), penalaran atau pembuktian rasional (*aql, burhan,* atau *istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar'i* atau *wahy*). Beliau pun telah berhasil mensintesakan antara ketiga prinsip tersebut. Lihat Syaifan Nur. *Filsafat,* h 5.

mencetuskan tradisi filosofis baru yang hingga kini mewarnai dan menjadi anutan resmi filsafat di Persia yang dikenal dengan *Hikmah Muta'aliyah* (Teosofi Transenden). Atas usahanya tersebut, beliau mendapat gelar *Shadr al-Muta'allihin* yang berarti Sang Pemimpin Filosof Ketuhanan.

Hikmah Muta'aliyah ini terus disosialisasikan dan dikembangkan oleh para murid Mulla Sadra yang tersebar di berbagai kota, seperti Mulla Muhsin Faidz Kasyani (1007-1091 H), Mulla Abdul Razaq Lahiji (w. 1071 H), Muhammad bin 'Ali Ridho bin Agha Jhani, dan Mulla Husayn Tankobani (w. 1105 H). Berikutnya adalah Qadhi Said Al-Qommi (w. 1090 H) dan Agha Muhammad Beyd Abadi (w. 1097 H). Menariknya, karena serangan dari beberapa ulama ortodoks terhadap nalar filosofis, para filosof ini kemudian juga mendalami ilmu-ilmu syariat seperti hadits, tafsir, fiqih dan kalam, serta memberikan dasar-dasar pijakan yang kuat bagi pengkajian kalam dari ilmu-ilmu tersebut.[43]

Meskipun memiliki perjalanan panjang, tradisi filsafat Islam di Persia ini, mengalami perkembangan pesat pada saat Dinasti Safawid memerintah (1502 M-1722 M). Aneka aliran pemikiran berkembang dan berpusat di Isfahan sehingga dikenal sebagai mazhab Isfahan, dengan tokohnya adalah Mir Damad (w. 1041 H/1631 M) dan Mir Findiriski (w. 1050 H/1641 M).[44] Inilah cikal bakal, untuk timbulnya suatu sintesa filosofis besar yang dicetuskan Mulla Sadra. Syaifan Nur menyimpulkan dengan menulis :

> "Pemikiran filosofis dalam Islam tidak pernah mengalami dekadensi dan membeku setelah invansi mongol. Sampai periode Safawid, kreatifitas intelektual Islam mengalami perkembangan yang begitu pesat dan mencapai kematangannya di kalangan orang-orang Syiah Persia. Pada batas waktu tertentu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa jenis filsafat yang khas Islami justru baru berkembang setelah Ibn Rusyd, bukan sebelumnya."[45]

Begitu pula dengan pemikiran *Kalam,* yang telah ditegakkan fondasinya Imam-imam Syiah, dilanjutkan oleh perawi-perawi hadits mereka seperti al-Kulaini, juga terus dikembangkan secara signifikan oleh Nashiruddin at-Thusi (1201-1274 M), *'Allamah* al-Hilli (1250-1325 M), Ibnu Babawaih al-Qummi, dan pemikir lainnya.

Setelah peralihan dari Dinasti Safawid kepada Dinasti Qajar, seorang filosof yang cukup terkenal, Mulla Muhammad Shadiq Ardistani (w. 1134/

[43] Seyyed Hossein Nasr. *Intelektual,* h 84.
[44] Syaifan Nur. *Filsafat,* h 32; Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual,* h 77.
[45] Syaifan Nur. *Filsafat Wujud Mulla Shadra.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h 7.

1721 M) dan muridnya Mulla Hamzah Ghilani (w. 1134 H) menjadi jembatan emas keberlanjutan tradisi keilmuan di Persia. Terutama, saat Ardistani diasingkan dan berlindung di Qum.[46]

Selanjutnya, beberapa filosof besar tercatat sebagai pewaris intelektual Persia, diantaranya Mulla Isma'il Khajui (w. 1173 H/1760 M) di Isfahan, Mulla Ali Nuri (w. 1246 H/1830 M) di Qazwin dan Isfahan, Mulla Ali Zunuzi (w. 1307 H/1890 M) di Teheran, dan tentu saja Mulla Hadi Sabzawari (w. 1878 M) di Kirman dan Masyhad.[47]

Sejak Dinasti Qajar berkuasa (1786-1925 M), tradisi tersebut tetap dan terus berkembang. Teheran secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat. Sejumlah guru besar terkenal muncul dan menghiasi dunia pemikiran Islam seperti Mahdi Naraqi, Mulla Muhammad Kazhim Khorasani, Mulla Muhammad Kazhim Sabzewari, Mulla Muhammad Reza Sabzewari, Mulla Muhammad Shadiq Shabagh Sabzewari, Syekh Ali Fadhil Tibti, Mulla Muhammad Shadiq Hakim, Mirza Hakim Abbas Darabi, Mirza Muhammad Yazdi, Mulla Ghulam Husein, dan banyak lagi tokoh lainnya. Di akhir priode Dinasti Qajar hingga Dinasti Pahlevi berkuasa pada tahun 1925 M, kita juga mengenal sederetan pemikir besar yang antara lain seperti Mirza Mahdi Asytiyani (1306-1372 H), Sayyed Muhammad Kazim 'Assar (1305-1394 H), dan Sayyid Abul Hasan Qazwini (w. 1394 H/1975 M).[48]

Dengan seabrek fakta ini, Seyyed Hossein Nasr[49] meyimpulkan dengan tegas bahwa tradisi keilmuan kaum muslimin tetap terjaga dan bertahan sejak masa klasik hingga kini. Tidak ada bukti kuat bahwa tradisi intelektual Islam tersebut pernah vakum secara keseluruhan di dunia Muslim, meskipun harus diakui terjadi pasang surut perkembangan di beberapa wilayah kekuasaan Islam.

Meskipun begitu, harus diakui bahwa perkembangan ilmu-ilmu Islam mengalami pasang surut antara keilmuan syariat (seperti fiqih dan ushul

[46] Seyyed Hossein Nasr. *Intelektual,* h 85.
[47] Lebih lanjut nama-nama filosof pewaris intelektual Persia lihat Muhsin Labib. *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra.* (Jakarta: Lentera, 2005), h. 56.
[48] Muhsin Labib. *Filosof*, h 56. Menurut Seyyed Hossein Nasr, pada paruh abad ke-20 ini (1950-an), ketertarikan pada filsafat Sadra kembali mengemuka dan terus berlangsung hingga kini terlebih lagi setelah masuknya pemikiran asing dan filsafat Barat mewarnai Persia. Lihat Seyed Hossein Nasr. *Intelektual,* h. 86.
[49] Baca: Seyyed Hossein Nasr. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); Sayyed Hossein Nasr. *Pengantar ke Tradisi Mistis,* dalam Jurnal Al Huda, Vol. II, No. 4, 2001, h 53-59; Seyyed Hossein Nasr. *Pengantar,* dalam Mehdi Ha'eri Yazdi. *Menghadirkan Cahaya Tuhan; Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam.* (Bandung: Mizan, 2003), h 21-30; Seyyed Hossein Nasr. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam.* (Yogyakarta: Ircisod, 2005), h 103.

fiqih) dengan ilmu-ilmu filsafat. Adakalanya nalar filosofis mendapat tempat tertinggi, tetapi ada masanya pula ia tersingkirkan dan diganti oleh nalar syariat. Di akhir Dinasti Qajar dan memasuki Dinasti Pahlevi berkuasa (1925-1979 M), kondisi intelektual di Iran dan Irak lesu dari pemikiran filsafat dan *'Irfan,* Bahkan para ulama syiah ortodoks memandang negative serta menolak pengajaran filsafat di hauzah-hauzah ilmiah, baik di Iran maupun di Irak.[50] Sebagai gantinya, para ulama syiah memuliakan ilmu fiqih dan ushul fiqih untuk mencapai gelar *mujtahid*.

Kondisi ini disikapi secara serius oleh '*Allamah* Thabathaba'i. Ia berjuang keras mengembalikan filsafat kepada singgasananya. Usaha ini mendapat respon keras dari sebagian ulama, termasuk Ayatullah Burujerdi, seorang *marja taklid* yang paling berpengaruh saat itu. Namun, dengan segala kegigihannya, Allamah Thabthabai berhasil meluluhkan perlawanan mereka dan membuktikan pentingnya kembali di ajarkan filsafat di *hauzah-hauzah* ilmiah syiah. Bahkan, kegigihannya mengajarkan filsafat ini, menjadi alasan kuat mengapa Allamah Thabathabi tidak menjadi *marja'*.

Usaha mulia sang Allamah dari Tabriz ini, tidaklah kosong dari harapan. Sinar keberhasilan mulai tampak dengan besarnya minat para generasi muda untuk belajar filsafat di samping ilmu-ilmu *istinbath* hukum, sehingga generasi pasca Allamah Thabthabai, lahir para ulama-ulama besar yang bergelar *mujtahid* atau *Ayatullah* dalam penyimpulan hukum Islam, tetapi mahir pula berbicara filsafat dan '*irfan.* Bahkan Jika kita mengamati dialektika ilmu-ilmu syariat dengan filsafat, maka belakangan ini terjadi perubahan menarik, bahwa keduanya telah saling isi dan mempengaruhi. Ilmu ushul fiqh, misalnya, dalam perkembangan terakhir, telah diwarnai oleh pemikiran filsafat sebagaimana terlihat dari gagasan revolusioner Muhammad Baqir Shadr dengan karyanya yang berjudul *'al-Halaqat'.* Hal yang sama pun terjadi pula pada kajian tafsir, yang juga turut diwarnai filsafat dan gnostik, sebagaimana yang terlihat dari kitab '*Mizan fi Tafsir al-Quran'* karya *'Allamah* Thabathaba'i.

Selain Allamah Thabathabai, tidak pula bisa dilepaskan peran Imam Khumaini, dalam menyebarkan gagasan-gagasan filosofis dan irfanis. Menariknya, kajian-kajian filsafat mereka tidak bercorak sama. Mehdi Ha'iri Yazdi menerangkan bahwa kuliah 'Allamah Thabathaba'i cenderung bernuansa rasional. Sedangkan kuliah Imam Khomeini yang cenderung bernuansa gnostik.[51]

[50] Muhsin Labib. *Filosof,* h 56.
[51] Muhsin Labib. *Hawzah,* h 161.

Buah dari usaha tersebut adalah sederetan tokoh kaliber dunia yang diakui seperti Ayatullah Ali Khamene'i, Ayatullah Murtadha Muthahhari, Ayatullah Behesyti, Ayatullah Behjat, Ayatullah Montazeri, Ayatullah Ja'far Subhani, Ayatullah Nasir Makarim Syirazi, Ayatullah Jalaluddin Asytiyani, Ayatullah Mehdi Ha'eri Yazdi, Ayatullah Taqi Misbah Yazdi, Ayatullah Fadhel Lankarani, Ayatullah Musawi Ardabeli, Ayatullah Ibrahim Amini, Ayatullah Hasan Zadeh Amoli, Ayatullah Jawadi Amoli, dan banyak lagi lainya. Mereka inilah yang hingga saat ini menjadi pewaris tradisi keilmuan di Iran.

Menariknya, pada saat ini, kekayaan tradisi keilmuan Iran juga di masuki oleh pemikiran-pemikiran komparatif ilmu-ilmu modern dan filsafat Barat. Materialisme, eksistensialisme, marxisme, positvisme, dan beberapa aliran pemikiran Barat lainnya mulai diulas dan dikomentari serta dikritisi oleh para *mullah* ini. Sehingga tidaklah menjadi asing di tanah Iran untuk mengutarakan pikiran-pikiran seperti Sartre, Immanuel Kant, Descartes, Charles Darwin, Betrand Russel, Thomas Aquinas, Fransisco Bacon, bahkan Karl Marx atau Nitszhe, dan lainnya.

Perkembangan ini mempengaruhi gambaran dan penjabaran pengajaran filsafat di Iran. Ini terlihat dari penulisan buku-buku yang dijadikan pegangan resmi para pelajar. Menurut Muhsin Labib, penulisan buku-buku filsafat di Qom pada umumnya mengikuti dua pola. *Pertama,* pola tradisional, yang umumnya merupakan buku pelajaran sehingga kitab tersebut ditulis cukup sistematis dan runtut. Contohnya kitab *Bidayatul Hikmah* dan *Nihayatul Hikmah* maha karya 'Allamah Thabathaba'i. *Kedua,* pola modern, yaitu menulis buku filsafat Islam sekaligus mencoba membandingkannya dengan filsafat Barat, misalnya kitab *Ushul Falsafah Wa Realism* karya 'Allamah Thabathaba'i dan kitab *al-Manhaj al-Jadid* karya Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.[52]

Dengan demikian, pada masa kini, selain perkembangan fiqih dan ushul fiqih untuk mendidik para calon *mujtahid,* maka filsafat pun telah mendapat terhormat dan menjadi bagian pelajaran penting di seluruh *hauzah-hauzah* yang tersebar di Iran. Dengan begitu, setiap pelajar agama di *hawzah* tidak hanya berpeluang untuk menjadi *mujtahid* tetapi juga berpotensi menjadi filosof kawakan.

Untuk lebih jauh mengetahui bagaimana tradisi keilmuan di Iran, Muhsin Labib memetakan enam corak pemikiran yang mewarnai Iran.[53]

[52] Muhsin Labib. *Hawzah,* h 162.
[53] Muhsin Labib. Hawzah, h 162.

1. Rasionalisme-Tekstualisme. Corak Ini cenderung menjadikan rasio sebagai dasar pemikiran, yang kemudian mengaitkannya dengan teks-teks agama sebagai pembenarnya. Tokohnya antara lain Ayatullah Murtadha Muthahhari dan Ayatullah Muhammad Taqi Ja'fari.
2. Tekstualisme-Rasionalisme. Corak ini sebaliknya menjadikan teks-teks agama sebagai postulat dan menjadikan rasio sebagai alat pendampingnya. Tokohnya adalah Ayatullah Nashir Makarim Syirazi dan Ayatullah Ja'far Subhani.
3. Tekstualisme–Rasionalisme–Teosofisme. Ini merupakan corak pemikiran yang menggabungkan rasio, teks-teks agama dan 'irfan. Tokohnya adalah Ayatullah Jawadi Amuli.
4. Teosofisme. Aliran ini mengutamakan *'irfan* dalam memahami realitas. Tokohnya adalah Ayatullah Hasan Zadeh Amuli.
5. Rasionalisme-Modernisme. Pemikiran ini diisi oleh sejumlah filosof yang terdidik secara modern dan pernah berguru kepada 'Allamah Thabathaba'i seperti Ayatullah Mehdi Ha'eri Yazdi dan Seyyed Hossein Nasr.
6. Neo-Parapatetisme. Ini adalah aliran yang secara metodologis hampir sama dengan pemikiran Ibn Sina. Sebab, aliran ini sering mengandalkan deduksi dalam telaahannya. Salah satu tokohnya adalah Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.[54]

Sedangkan, berkaitan dengan perkembangan Sadraisme (pengaruh tradisi filsafat Mulla Sadra), pada saat ini pemikir-pemikir Iran terbagi atas beberapa kelompok. *Pertama*, kelompok mediator murni filsafat Mulla Shadra. Kelompok ini hanya mengajarkan dan menguraikan pandangan Sadra tanpa melakukan penambahan dan kritik. Kelompok ini seperti Ayatullah Hasan Zadeh Amuli. *Kedua*, kelompok kritikus Sadra. Kelompok ini mengkritisi sebagian argumen Mulla Shadra dan sistematika bukunya, terutama tentang pola pembagian dan pengurutan sub-tema. Filosof yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah Ayatullah Jawadi Amuli. Dan *ketiga*, kelompok pembaharu. Yaitu kelompok yang melakukan kritik dan berusaha mengubah sebagian struktur bangunan filsafat dengan menawarkan sistematika baru dalam penyajian dan pengajaran filsafat Islam. Kelompok ini dipelopori oleh Ayatullah Muhammad Taqi Mizbah

[54] Muhsin Labib. *Hawzah,* h. 161-163.

Yazdi. Meskipun demikian, ketiga kelompok ini menyepakati tema-tema yang merupakan prinsip utama dalam Mazhab Qum.[55]

Jika kita cermati, salah satu kelebihan syiah adalah doktrin keterbukaan pintu ijtihad dan keharusan adanya *faqih* dalam setiap masa, sehingga membuat komunitas ini senantiasa berusaha dengan semaksimal mungkin menciptakan situasi dan kondisi yang mendukung tumbuh suburnya tradisi keilmuan sebagai sayarat penting melahirkan para faqih dan ulama-ulama yang mumpuni dalam Islam.

2. Kondisi Keagamaan

Dalam strata sosial-keagamaan masyarakat Islam syiah terbagi pada tiga golongan, yaitu: *pertama,* strata elit yang disebut *mujtahid. Kedua,* strata menengah yang disebut *muhtath,* dan *ketiga,* strata awam yang disebut *muqallid.*

Mujtahid adalah orang yang memiliki kemampuan berijtihad. Yaitu pribadi-pribadi yang memiliki kemampuan untuk *mengistinbath* (mengeluarkan) syariat Islam dari sumber-sumbernya yang asli (al-Quran, sunnah, ijma dan akal). Dalam konsep Syiah, *ijtihad* selalu terbuka, tetapi tidak semua orang dipandang mampu melakukannya. Orang yang tidak mampu inilah yang disebut Para *muqallid,* yaitu masyarakat umum yang tidak memiliki kompetensi secara intelektual maupun keagamaan untuk menemukan hukum-hukum Tuhan dari sumbernya sebagai sarana untuk pengabdian dalam ibadah kepada Allah swt. Karenaya para *muqallid* adalah orang yang tidak mampu berijtihad, maka harus menyerahkan urusannya kepada ulama *mujtahid* yang disebut *marja'*. Kepada *marja',* mereka bukan saja menyerahkan keputusan-keputusan agama, melainkan juga memberikan zakat dan *khumus.* Tetapi, kalau ulama itu cacat atau bersalah, umat dengan serentak akan meninggalkan ulama tersebut. Sistem ini melahirkan ulama yang secara alami terseleksi, bebas dari penguasa, dan berakar di masyarakat. Adapun *muhtath* adalah lapisan tengah yang memilki kemampuan untuk memilih dan memilah pandangan para mujtahid (*marja'*).

Seorang alim yang memenuhi kriteria-kriteria dalam konsep *Wilayah al-Faqih* biasanya menjadi *marja''i taqlid* yang bergelar *mujtahid* atau yang lebih popular dengan sebutan *Ayatullah.* Kepada merekalah, masyarakat umum bertaklid dalam urusan ibadah praktis individual mereka. Konsep *taqlid* secara umum diterjemahkan sebagai "peniruan atau pengikutan" lebih tepat lagi bermakna bertindak selaras dengan aturan-aturan yang ditetapkan *mujtahid*

[55] Muhsin Labib. *Hawzah,* h. 161.

yag telah dipilih seeorang untuk ditiru atau diikuti. Kandungan konsep ini dirumuskan secara panjang lebar oleh Murtadha Ansari, dan pemikirannya membentuk pijakan bagi strukturisasi dan organisasi lembaga keagamaan dalam penjenjangan tidak resmi.

Terkadang terdapat "sumber taklid" tertinggi pada puncak piramid. Penjenjangan ini tercapai lewat sejenis kesepakatan tidak resmi dan alami. Kekuatan para ulama semakin menguat pada 1978 dan pasca revolusi Iran pada 1979, yang mana dewan ulama memiliki suatu lembaga sangat kuat yang dapat menyebarkan pemikiran dan perintah mereka dengan cepat ke seluruh negeri.[56]

Dengan berkembangnya kekuasaan lembaga keagamaan, timbul suatu perdebatan sampai sejauh mana *ijtihad* dibolehkan, yakni apakah dalam suatu situasi baru ulama pada masa itu bisa menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam suatu cara yang baru? Menjelang tahun 1600 suatu mazhab hukum terbentuk dan menghendaki pembatasan hak melakukan penyesuaian baru syariah dan mewajibkan ulama hanya mengikuti putusan-putusan para Imam seperti yang terdapat dalam laporan-laporan yang diriwayatkan dari mereka. Mazhab ini dikenal sebagai mazhab *Akhbari,* dan berpengaruh pada masa keruntuhan dinasti Safawi (1722) dan di sebagian besar abad ke-18.[57]

Periode sejak kejatuhan dinasti Safawi hingga berkuasanya dinasti Qajar pada penghujung abad ke-18 merupakan masa yang sulit bagi ulama Syiah *Imam*iyah, karena Iran menjadi sasaran para penyerbu dan penguasa Afghan yang sebagian besarnya bersimpati kepada Sunni dan mencabut beberapa hak istimewa ulama *Imam*iyah. Namun dipenghujung abad ke-18, suatu mazhab muncul di kalangan Syiah *Imam*iyah Irak yang dikenal sebagai mazhab *Ushuli.* Mazhab ini memandang bahwa ulama-ulama tertentu memiliki hak ijtihad, dan bahwa kaum Muslim awam mesti meniru atau mengikuti keputusan-keputusan para mujtahid maupun keputusan para *Imam*; bahkan setiap Muslim harus memilih seorang mujtahid untuk di-*taklid*-i. Di bawah Syah-Syah Qajar, mazhab *ushuli* sangat berpengaruh, dan ulama memperoleh kembali kekuasaan dan hak-hak istimewa yang telah hilang.[58]

Menjelang pertengahan abad ke-19 perkembangan lebih lanjut terjadi. Disadari bahwa seorang mujtahid bisa saja lebih baik dan terpelajar dari lainya dan karena itu lebih layak untuk ditiru atau diikuti. Dari kesadaran inilah muncul gagasan bahwa seharusnya terdapat "sumber taklid" *(marja'`-e taqlid)* tunggal

[56] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 271. Olivier Roy, *Gagalnya,* h. 213.
[57] William Motgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 268-269.
[58] William Montgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 269. Dilip Hiro, *Iran*, h. 15-16.

yang memiliki kewenangan untuk memberikan pandangan-pandangan hukum resmi *(fatwa)* yang mengikat bagi seluruh pengikut *Imam*iyah. *Marja'-e taqlid* pertama yang diterima secara luas – meski tidak secara universal – adalah Syeikh Muhammad Hasan yang tinggal di Najaf, Irak dan meninggal pada 1850. Dilanjutkan oleh seorang Iran, Murtadha Ansari (1800-1864), yang secara umum lebih diakui. Sejak wafatnya "sumber taklid" ini, tidak selalu terdapat *marja'* tunggal – terakhir adalah Ayatullah Borujerdi yang meninggal pada 1961– tetapi terkadang sekelompok ulama senior secara bersama-sama diakui sebagai "sumber-sumber taklid".[59]

Demi memenuhi tuntutan pengkaderan ulama, maka masyarakat dan ulama-ulama syiah berinisiatif mengembangkan pusat pendidikan tradisional yang dikenal dengan *hauzah* yang dipusatkan dibeberapa kota suci tertentu seperti Qum dan Masyhad di Iran, serta *hauzah* Najaf dan *hauzah* Karbala di Irak. Sejak Revolusi Islam, posisi *hauzah* semakin kuat, bahkan para ulama yang membawahi pusat-pusat *hauzah* ini tergabung dalam suatu badan yang disebut *Majma al-Mudarrisin.* Dengan perannya yang dominant tersebut, maka ulama memiliki kekuatan ideologis ditengah masyarakat sekaligus memiliki kekuatan mobilisasi sosial yang luar biasa yang dapat berimbas pada dimensi politik, ekonomi, pertahanan, dan keamanan.[60]

Menjadi *faqih* bukanlah pemberian gratis ilahiah, melainkan usaha *ikhtiari* yang penuh perjuangan dan pengorbanan untuk mengembangkan seluruh potensi kemanusiaan, baik itu pada dimensi keilmuan, keterampilan, maupun kepribadian. Karenanya, program pendidikan yang sitematis dan integratif diperlukan untuk memberikan sarana bagi terciptanya pribadi unggul dalam komunitas Islam.

Tiga level, atau periode-periode *(halaqat),* diperlukan seorang calon *mujtahid* syiah untuk menuntaskan studinya. Tidak ada ujian ataupun batas waktu tertentu untuk menyelesaikan pelajaran. Tujuan para pelajar sangat jelas, ia harus memperoleh pelajaran yang cukup untuk menjadi seorang *mujtahid,* sebuah gelar "yang hanya dicapai oleh pelajar-pelajar yang paling cemerlang". Rata-rata, dua periode kombinasi pertama memerlukan minimal waktu selama 10 tahun. Para pelajar memulainya pada usia muda, secara umum di antara 14 hingga 20 tahun.[61]

[59] William Motgomery Watt. *Fundamentalisme,* h. 269.
[60] Lihat Ira Lapidus. *Sejarah,* h 32-33.
[61] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.

Pada level pertama disebut *muqaddimah;* para siswa mempelajari tata bahasa, tata kalimat (sintaksis), retorika dan logika. Dalam bidang tata bahasa di antaranya adalah karya Ibnu Hisyam (w. 761/1360) *Qatrh al-Nida* dan *al-Ajurumiyah,* sebagai ringkasan dari karya Ibnu Malik (w. 672/1273) *Alfiah.* Dalam bidang retorika di antaranya adalah karya Taftazani (w. 686/1287) *al-Muthawwal* dan *al-Mukhtashar,* dan *Jawahir al-Balaghah* karya al-Hisyam dari abad ke-14. Dalam logika, para siswa membaca *Hasyiah* karya Najafi (w. 981/ 1574), dan *Syamsiyyah* karya Quthb al-Din al-Razi. Dalam Ushul al-Fiqh, digunakan kitab *Ma'alim* karya Hasan ibn al-Syahid al-Tsani (w. 966/1559), kitab *Ushul al-Istinbath* karya Haidari, dan karya Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Ma'alim al-Jadida.* Dalam Fiqh, digunakan tulisan al-'Allamah al-Hilli (w. 726/1325) *Tabsyirah* dan *Mukhtasar al-Naf,* tulisan Muhammad Khazim al-Thabathaba'i (w. 1337/1919) *al-'Urwah al-Wutsqa,* dan karya Muhsin al-Hakim (w. 1970) *Minhaj al-Shalihin.*[62]

Periode kedua disebut *suthuh*. Selain *ushul al-fiqh,* dalam jenjang *suthuh* juga diperkenalkan studi substansi fiqih (yurisprudensi) deduktif *(al-fiqh al-istidlal)*. Secara umum, kursus-kursus diselenggarakan berbentuk tutorial yang melibatkan 7 hingga 10 siswa, jarang-jarang lebih dari 20 orang, sesi-sesi berakhir antara setengah jam hingga satu jam. Para siswa yang absen berulang-ulang atau yang tampaknya tidak mampu melanjutkan kelas berikutnya disarankan untuk mengundurkan diri, atau kembali pada kelas yang lebih mudah. *Shutuh* membutuhkan tiga hingga lima tahun, terkadang lebih lama lagi. Pada akhir periode tersebut, para siswa akan dipertimbangkan sebagai seorang *murahiq,* yang bermakna "dewasa". Gelar ini menunjukkan batas kemampuannya pada kedewasaan yang dituntut untuk berijtihad.[63]

Para guru, seperti juga buku-buku, bisa dipilih dengan bebas oleh para siswa, yang membiasakan dirinya sendiri dengan kalam, filsafat, tafsir, hadis, seperti halnya hukum dan ushul. Buku-buku yang digunakan dalam tahap ini, dalam fiqih adalah karya al-Sayyid al-Tsani *Syarh al-Luma' al-Dimasyqiyyah* dan *Masalik al-Iljam,* serta *Makasib* karya al-Anshari (w. 1329/1911). Dalam *ushul,* para siswa membaca karya-karya al-Qummi (w. 1231/1816) *Qawanin,* tulisan Muhammad Kazim al-Khurasani (w. 1328/1910) *Kifayat,* dan *Rasa'il* karya al-Ansari.[64]

Periode ketiga dan paling menentukan disebut *bahtsul kharij*. Sistemnya, para siswa memilih untuk menghadiri kuliah-kuliah umum dari para mujtahid paling terkemuka, yang memimpin diskusi-diskusi mereka sebagaimana

[62] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.
[63] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.
[64] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.

perkuliahan dan seminar disusun dalam suatu seri *(daurah),* meliputi sebuah periode berbilang bulan dan tahun. Kelas-kelas tersebut, tergantung pada keunggulan sang guru, didapati tidak hanya oleh para *murahiq,* tetapi juga oleh *mujtahid-mujtahid* yang lain. Diskusi berlangsung bebas dalam kelas, namun kuliah-kuliahnya pada umumnya sangat rumit, dan kerap membuahkan hasil berupa rangkaian buku-buku yang disusun oleh para siswa dan terkadang bahkan dipublikasikan.

Muhammad Bahr Al-Ulum menerangkan tiga derajat dalam *baths al-kharij.* Pada derajat pertama, yang dibentuk oleh para murid yang baru saja melengkapi studi *suthuh,* seseorang biasanya memaparkan suatu risalah legal dalam suatu perlakuan umum, tanpa memperdebatkan atau mempertahankan logika sekuensial naskah tersebut, dan menambahkan uraian-uaraian dari ulama lain. Sang guru, dengan demikian, akan melatih para muridnya logika dari pekerjaan yang diberikan, sekaligus pada waktu yang sama memperkenalkan mereka dengan metodenya sendiri.

Pada tahap *baths al-kharij* kedua, eksposisi dilakukan lebih seksama. Sebagai contoh, bagian kedua dari *Kifayah* karya Al-Khurasani dapat memberikan jalan bagi analisis yang panjang, yang diberi tambahan oleh Murtadha Al-Anshari dengan karyanya *Rasa'il,* masih ditambah pula dengan uraian-uraian Muhammad Husain Naini (w.1936). Naskah-naskah dengan demikian dipresentasikan, didiskusikan, dan guru sendiri yang akan memilih interpretasi-interpretasi yang paling menyakinkan.

Tahap ketiga, yang merupakan bagian paling maju dari kurikulum, seperti dapat diperhatikan, sang guru pada tingkat ketiga ini mutlak bebas untuk merencanakan kursusnya sendiri, memilih argumen-argumen yang disukainya, dan berakhir dengan sebuah opini baru, dan dengan pendekatan yang matang yang akan sangat berbeda dengan pendahulu-pendahulunya.[65]

Dengan menyelesaikan ketiga jenjang pendidikan tersebut, maka seorang pelajar telah menyematkan kompetensi yang diakui. Dalam kondisi ini, ia telah siap untuk berjuang dan berkarya secara kreatif mengiplementasikan keilmuan untuk diuji riruang terbuka masyarakat syiah. Di sini, ia bergerak menuju hirarki terhormat para ulama, *mujtahid*, dan *marja'.*

Terdapat dua sifat khusus Islam Syiah yang baru berkembang belakangan, yaitu adanya korps teratur dan tersusun dari ahli agama (ulama dan fukaha) dan peranan golongan itu dalam percaturan politik secara umum dan revolusi 1979 secara khusus.

[65] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 65.

Syiah memiliki lembaga yang bisa menentukan siapa yang paling terpelajar, siapa Muslim terbaik, dan siapa pemandu spiritualnya. Dengan adanya otoritas keagamaan tertinggi dalam Syiah, otoritas ini juga harus memegang kekuasaan tertinggi.

Kecenderungan umum menunjukkan, hierarki di dalam *mujtahid-mujtahid* merefleksikan tahap-tahap awal masa pengajaran. Murid-murid yang bangkit melewati beragam tahap masa pengajaran melalui sebuah proses yang terutama berdasar pada beraneka kriteria yang mengakui bakat/kecerdasan untuk *berijtihad* didasarkan pada reputasi dan pengakuan (atasnya). Sebagaimana dengan *murahik* menuju *mujtahid,* demikian pula dengan pendakian dari *mujtahid* rendah ke tingkat yang lebih tinggi: sang *mujtahid* naik melalui hierarki *marja'iyyah* lewat suatu proses yang mengombinasikan perkuliahan, seminar-seminar, dan publikasi-publikasi dalam bidang fiqih, sebagaimana pengembangan penerimaan dan dukungan dari para *muqallid* secara luas.[66]

Reputasi juga bermakna bahwa sebuah perbedaan dapat dilihat di antara seorang *mujtahid* yang sukses dan "sesungguhnya benar", dengan ulama yang tidak begitu brilian dan kompoten dibandingkan dirinya. Ini direfleksikan dalam gelar-gelar yang dianugerahkan pada sang *mujtahid,* seperti *Ayatullah, Hujjah al-Islam, Tsiqat Allah.*[67]

Dengan demikian, untuk mendapatkan pemimpin yang diakui tertinggi tersebut "luar biasa sulit". Berbagai proses di bawah ini diterangkan sebagai suatu tangga pengakuan, dengan tiga level:

1. Pada dasar tangga, pilihan bebas para *muqallid,* yang memilih seorang *mujtahid* di antara pilihan lainnya dengan menyediakan dukungan, baik dalam jumlah besar (kian banyak jumlah *muqallid,* kian besar reputasi sang *mujtahid*) dan dalam intensitas *taqlid* mereka (yang intensitasnya dievaluasi oleh dukungan finansial dan pengabdian religius.
2. "Orang-orang yang berpenglihatan", yaitu mereka yang, setelah melalui praktik panjang akan mengangkat seorang mujtahid menuju pada *a'lamiyya.*
3. Pengakuan *Ayatullah-ayatullah* yang telah ada. Prosesnya panjang, rumit dan tidak pasti. Mekanismenya adalah, seperti dalam kasus akses ber-*ijtihad* seorang *'alim* yang tengah menempuh pendidikannya, bergantung pada tujuan reputasi yang samar-samar.

[66] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 89.
[67] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 89.

IMPLEMENTASI *WILAYAH AL-FAQIH* DI REPUBLIK ISLAM IRAN

INTERNALISASI *WILAYAH AL-FAQIH* DALAM KONSTITUSI IRAN

Perjalanan panjang dan perjuangan tak kenal henti yang dilakukan Imam Khumaini ternyata membuahkan hasil. Tepat, pada 11 februari 1979, sepuluh hari setelah Syah angkat kaki dari Iran dan Imam Khumaini menginjakkan kakinya kembali ke tanah airnya, rakyat Iran bergolak menuntut perubahan radikal di Iran. Tuntutan itu berubah menjadi gerakan massa yang menekan dan menumbangkan monarki absolutnya Raja Pahlevi.

Satu-satunya negara yang mengakui dan menerapkan sistem *wilayah al-faqih* dalam bentuk praktisnya adalah Republik Islam Iran. Untuk itu, melihat secara dekat pemikiran dan penerapan konsep *wilayah al-faqih* di Iran dengan dinamika dan dialektikanya—yang tentu saja tidak selamanya mulus—menjadi salah satu rujukan penting bagi agenda tata politik Islam kontemporer. Meskipun, implementasi konsep tersebut dapat dikatakan baru, setidaknya banyak pelajaran berharga yang dapat di petik sebagai iktibar bagi Negara-negara lain atau pemikir-pemikir politik Islam untuk mengelaborasi lebih jauh perepektif politik Islam baik dalam bentuk teoritis maupun praktis. Semoga!

Catatan paling awal yang menceritakan penulisan rumusan UUD RII disebutkan oleh Sayyid Sadegh Thabathabai. Ia termasuk keluarga dekat Imam Khomeini dan salah seorang aktivis pergerakan mahasiswa di luar negeri. Ia menyebutkan:

> "Pada akhir musim gugur dan pada awal musim dingin tahun 1358 H.S, pada malam yang dingin, Imam Khomeini memanggil saya, DR. Habibi dan Ayatullah Muhammad Baghir Thabathabai. Selain menyampaikan

masalah penting dan keharusan penulisan UUD, Imam Khomeini juga memberikan perintah untuk menuliskan rumusannya. Untuk itu, penulisan ini dilimpahkan kepada DR. Habibi (karena pengetahuannya tentang hukum lebih dari yang lain) dan Ayatullah Muhammad Baghir Thabathabai dengan alasan pikiran-pikiran fikihnya dekat dengan cara pandang Imam".

"Beberapa minggu setelah perintah tersebut, secara kontinyu siang dan malam, penulisan rumusan UUD akhirnya selesai. Dan setelah melakukan diskusi dan negosiasi dengan Imam dalam masalah rumusan UUD akhirnya pandangan umum Imam Khomeini termuat di dalamnya. Rumusan UUD kemudian diperlihatkan kepada sejumlah *marja'* (*mujtahid*) di Iran. Naskah lainnya diberikan kepada para tokoh agama dan partai-partai politik yang ada. Diharapkan dari naskah yang ada, dilakukan pengkajian lebih lanjut."

Sayyid Sadegh Thabathabai, menceritakan peristiwa bersejarah di atas yang merupakan titik awal perumusan konstitusi Iran menuju negara baru. Saat itu, pasca revolusi, Imam Khomeini mengeluarkan perintah tentang perlu dan keharusan adanya Undang-Undang Dasar. Akhirnya di godoklah pembuatan konstitusi oleh ulama ahli hukum Islam dan intelektual yang ahli dalam hukum modern, sehingga selesailah lima buah draft UUD.

Kelima buah draft tersebut masing-masing ditulis oleh Dewan Garda, oleh pemerintahan sementara Iran, oleh sekelompok ahli hukum yang dipimpin oleh DR. Naser Katuziyan, oleh Dewan Revolusi, dan terakhir oleh Dewan Pakar.

Anehnya, kelima draft UUD tersebut tidak satupun yang memuat kata *wilayah al-faqih*, yang sejak awal merupakan cita-cita politik Imam Khumaini. Tetapi lebih anehnya lagi, Imam Khumaini yang dinobatkan sebagai penguasa tertinggi tidak memberikan komentar negatif atas fenomena tersebut, dan tidak menggunakan wewenangnya untuk mengkebiri draft tersebut agar diarahkannya pada konsep *wilayah al-faqih,* padahal beliau mengkritisi hampir tiap bait susunan UUD tersebut yang menurut beliau tidak sesuai dengan cita-cita politik Islam. Bahkan, Dewan Revolusi (*shura enqelabi*) yang beranggotakan ulama pendukung teras Revolusi Islam, seperti Sayid Husaini Beheshti, Bahonar, Ali Akbar Rafsanjani, Sayid Ali Khamanei, juga tidak memberikan catatan untuk memasukkan *wilayah al-faqih* sebagai fondasi Negara Iran. Hal itu berlanjut sampai tahap final perumusan draft untuk disahkan menjadi UUD.

Salah seorang penulis draft UUD tersebut, Sahabi, menginformasikan bahwa sebelum pembukaan sidang penetapan UUD RII pada Dewan Pakar penetapan UUD dan dalam pertemuan anggota Dewan Pakar dengan Imam Khomeini di Qom tidak ada disinggung tentang masalah *wilayah al-faqih*.

Tidak dimasukkannya *wilayat al-faqih* pada kelima draft rancangan UUD RI menimbulkan asumsi dimasyarakat luas bahwa *wilayah al-faqih* bukanlah dasar dari Republik Islam Iran.

Fenomena itu sedikit mengalami perubahan setelah salah satu draft tesebut diumumkan di media cetak dan diedarkan untuk menampung berbagai komentar, kritikan, dan masukan dari para ulama, pakar, ataupun masyarakat luas yang peduli pada Revolusi Iran. Selama satu bulan pengumuman itu dimuat, ternyata menghasilkan tanggapan yang serius dari berbagai kalangan, sebagai wujud partisipasi politik mereka. Salah satu yang terpenting adalah komentar ulama besar Syiah, Ayatullah Golpaygani, yang menyayangkan tidak adanya pembahasan *wilayah al-faqih* di dalam draft UUD. Untuk itu, sembari mengingatkan perjuangan Islam, ia menekankan pentingnya dimasukkan *wilayah al-faqih* sebagai salah satu dasar Negara Iran yang dijamin dalam konstitusi (UUD).

Salah satu alasan mengapa rumusan pertama UUD RII tidak dicantumkan kata *wilayat al faqih* sebagai salah satu prinsip dalam UUD disebutkan oleh DR. Habibi karena menurut para penulis draft UUD, pada hakikatnya Dewan Garda adalah institusi yang mengamalkan pandangan-pandangan *wilayat al-faqih*, atau setidak-tidaknya sebagai penggantinya dalam UUD.

Memang, secara umum banyak ulama, terutama yang mendukung perjuangan Imam Khumaini, menganggap *wilayah al-faqih* merupakan hal yang aksiomatik dan secara inheren menyatu dalam Republik Islam. Akan tetapi, tanpa landasan UUD, hal itu akan menjadi sia-sia dikarenakan tidak adanya pengakuan resmi yang memiliki kekuatan hukum yang legal dalam sebuah Negara.

Kondisi ini sama saja dengan masa-masa Syah, karena jika hanya mengharapkan pengakuan masyarakat akan kedudukan ulama sebagai pemimpin umat terutama dalam bidang keagamaan, sudah lazim dalam tradisi syiah meskipun mendapatkan tekanan dari setiap pemerintahan yang tiranik. Konsep *marja'iyyah* telah membuktikan hal itu. Namun hal itu tidaklah cukup, sebab *marja'iyyah* hanya berhubungan dengan persoalan fikih dan ritual peribadatan dalam Islam. Sedangkan *wilayah al-faqih* menyangkut keseluruhan dimensi ajaran Islam yang bersifat individual maupun sosial-kemasyarakatan. Selain itu, *marja'iyyah* juga hanya berkaitan dengan keputusan *mujtahid* yang disebut fatwa yang hanya mengikat para *muqallid*-nya saja. Sedangkan *wilayah al-faqih* berhubungan dengan persoalan hukum (*hukm)* yang mengikat seluruh kaum muslimin (yang syiah). Untuk itu jaminan konstitusional mutlak diperlukan sebagai dasar hukum fundamental bagi *wilayah al-faqih* yang mengikat semua elemen dalam Negara yang berdaulat.

SISTEM PEMERINTAHAN IRAN

> "Sistem pemerintahan Iran adalah Republik Islam yang telah disetujui oleh rakyat Iran, berdasarkan keyakinan tradisional mereka dalam kaidah Tuhan dan keadilan Qur'an dan mengikuti kemenangan revolusi mereka di bawah pimpinan *marja'I taqlid* agung Ayatullah Imam Khomaini dengan mayoritas 98,2 % suara dari semua yang berhak memilih dalam referendum yang diadakan pada tanggal 10 dan 11 Farvardin 1358 tahun Hijrah matahari (tanggal 1 dan 2 jumadilawal 1399 tahun Hijrah bulan; 30 dan 31 Maret 1979". (UUD Republik Islam Iran, Bab I pasal 1)

Secara konstitusional Iran adalah Negara yang berbentuk Republik Islam. Republik mengindikasikan sistem pemerintahan, sedangkan Islam menjelaskan isi sistem tersebut. Artinya, sebagai republik, Iran berarti memakai sistem demokrasi yang warga negara memiliki hak untuk memilih pemimpinnya sejalan dengan konstitusi yang berlaku. Dan dengan Islam, pemerintah mesti ditegakkan atas dasar ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip islami dan digerakkan pada poros yang islami pula. Berdasarkan hal itu, Republik Islam adalah sistem pemerintahan yang seluruh warga negaranya mempunyai hak untuk memilih kepala Negara mereka untuk masa jabatan tertentu, dan ajaran-ajaran serta prinsip-prinsip Islam menjadi inti dan dasarnya.[1]

Republik Islam adalah istilah yang mengandung arti *nafi* (penolakan) dan *itsbat* (penetapan) sekaligus. Yang dimaksud *nafi* adalah meniadakan sistem penguasa yang menetapkan masa jabatan untuk dirinya selama-lamanya, sedangkan *itsbat* berarti menetapkan Islam dan tauhid sebagai isi republik tersebut.[2]

Murtadha Muthahhari, salah satu pioner penting Revolusi Iran, dengan keras mengkritik demokrasi *ala* Barat sehingga baginya demokrasi atau sebuah Negara republik perlu ditegakkan dengan panji dan nilai-nilai islami. Baginya, Republik Islam adalah khas dan berbeda dengan demokrasi Barat, sebab demokrasi Barat abad ke-18 hanya berisi hak-hak umat manusia untuk memperoleh penghasilan, makanan, dan pakaian, tetapi melupakan hak-hak manusia yang berkaitan dengan akidah dan keimanan, serta mengabaikan pula adanya inti kemanusiaan yang terdapat dalam keterbebasan manusia dari belenggu naluri, lingkungan sosial dan alam sekitarnya, serta berpegang pada prinsip, keimanan, dan tujuan hidup.[3]

---

[1] Lihat penjelasan panjang lebar istilah ini oleh Murtadha Muthahhari. *Kebebasan Berpikir dan Berpendapat dalam Islam.* (Jakarta: Risalah Masa, 1990), h. 79-80.

[2] Murtadha Muthahhari. *Kebebasan,* h. 80.

[3] Murtadha Muthahhari. *Kebebasan,* h. 84.

Dengan demikian Republik Islam Iran (RII) merupakan Negara yang mengadaptasi sistem politik modern dan sistem politik Islam sekaligus. Ini membuktikan bahwa Islam yang sempurna dan baku bukanlah agama yang bisa usang hanya dimakan usia dan ketinggalan zaman dikarenakan ide-ide yang senantiasa berubah dan berkembang. Hanya saja, yang membuat unik dan khas bahkan asing, baik bagi sistem politik modern maupun politik Islam, adalah konsep kepemimpinan ahli agama (ulama) dalam tata politik Republik Islam Iran, yang disbut dengan konsep *wilayah al-faqih.*

Jadi, meskipun setelah revolusi pada 1979, para pengusung revolusi Islam di Iran dengan penuh kesadaran memilih Negara Islam, akan tetapi tetap dengan mengadaptasi politik modern. Di satu segi, hal ini jelas merupakan kenyataan bahwa para *mullah* di Iran, tidak tertutup dari gagasan politik baru, dan sekaligus membantah tuduhan bahwa para tokoh revolusi Iran bermaksud menarik Iran mundur kembali ke abad pertengahan. Republik dipilih tentu karena bentuk pemerintahan ini dianggap bisa menjadi wadah bagi pemahaman mereka tentang tata cara pengaturan negara modern yang sejalan dengan konsep Islam mengenai masalah ini.[4] Dengan demikian, konstitusi Iran telah menciptakan negara dengan model Islam raja filosof Plato, tetapi ia menempatkan pemimpinnya dalam sistem parlementer modern.[5]

Memang, pada awal revolusi, para *mullah* lamban berpartisipasi dalam politik, dan sejumlah sarjana Amerika menyimpulkan bahwa ulama "tidak pernah berpartisipasi secara langsung dalam struktur pemerintahan "formal" karena mereka, dalam bahasa Mark Juergens Meyer, tidak begitu cerdas untuk melakukannya atau memperjuangkan kepentingan itu. Kebanyakan *mullah* puas dengan kembali kepada konstitusi demokratis tahun 1906 yang membolehkan peninjauan kembali untuk menjamin bahwa undang-undang dilaksanakan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Tetapi Khomeini menghendaki keterlibatan yang lebih aktif dari para ulama dan perubahan yang lebih menyeluruh dari sistem politik lama. Beberapa politisi berpendidikan Barat yang memimpin pemerintahan segera setelah revolusi, di antaranya Bani-Sadr, Mehdi Bazargan, dan Sadeq Qotbzadeh, digantikan oleh ulama yang tidak terlalu mengenal Barat. Tetapi sekalipun dengan keterlibatan mereka, menurut Meyer, Iran bukanlah sebuah teokrasi.[6]

Konsep republik, yang diterapkan dalam Republik Islam Iran, telah dimodifikasi dengan konsep *Wilayah al-Faqih,* atau pemerintahan para ulama.

---

[4] Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khumaini: Filsafat Politik Islam.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 127.

[5] Mark Juergens Meyer. *Menentang Negara Sekuler.* (Bandung: Mizan 1998), h. 209.

[6] Mark Juergens Meyer. *Menentang,* h. 209-210.

Modifikasi ini menyentuh tiga sendi sistem republik, meliputi institusi-institusi yang biasa disebut sebagai Trias Politika. Hal ini dirasa perlu, mengingat pada sistem ini konsep kepemimpinan Islam – apakah itu namanya *wilayah* atau *Imamah*– tidak cukup terwakili di dalamnya. Ada batas-batas, sebagaimana diatur menurut konsep Trias Politika, yang di dalamnya kekuasaan eksekutif sepenuhnya ditundukkan terhadap kekuasaan legislatif. Demikian pula, kekuasaan yudikatif mempunyai batas-batasnya sendiri yang membuat mereka tidak leluasa menerapkan hukum Islam.[7]

Mengenai dasar-dasar dan landasan pemerintahan Iran dijelaskan secara detail dalam Undang-Undang dasar Iran, terutama pasal 2 Konstitusi 1979 menyatakan :

> "Republik Islan Iran sebagai suatu sistem pemerintahan berdasarkan atas keyakinan pada:[1] Tauhid, *La ilaha illa Allah* (tiada tuhan selain Allah). Kemahakuasaan-Nya dan Syari'at-Nya hanyalah milik-Nya semata-mata serta kewajiban menaati perintahnya; [2] Wahyu ilahi dan peranan fundamentalnya dalam interpretasi hukum; [3] Hari kebangkitan kembali dan peranan konstruktifnya dalam penyempurnaan manusia terhadap Tuhan; [4] Keadilan Tuhan dalam menciptakan dan menegakkan hukum agama; [5] *Imamah* dan kelanjutan kepemimpinan, serta peranan fundamentalnya demi kelanggengan revolusi Islam; [6] Kemuliaan dan nilai agung manusia serta pertanggungjawabanya dihadapan Tuhan yang menjamin persamaan, keadilan dan kemerdekaan politik, ekonomi, dan kebudayaan maupun persatuan dan solidaritas nasional melalui: a). Pelaksanaan lannggeng hukum agama oleh ahli-ahli hukum agama yang memenuhi persyaratan atas dasar kitab suci al-Quran dan hadits-hadits dari empat belas manusia suci, semoga Tuhan memberkati mereka; b). Mengambil manfaat dari pengetahuan dan pengalaman manusia yang sudah maju dan mengusahakan untuk lebih memajukannya lagi; c). Menolak untuk menindas atau ditindas; mendominasi atau didominasi." (UUD RII, Bab I Pasal 2)

Dari isi pasal di atas telihat pengaruh doktrin syiah dalam landasan konstitusional Negara Iran. Jika dicermati dasar pertama sampai kelima yang disebutkan di atas adalah merupakan lima dasar agama (*ushuluddin*) dari mazhab syiah yaitu, ketuhanan (*tauhid*), kenabian sebagai penerima wahyu (*an-Nubuwah*), Kepemimpinan (*Imamah*), keadilan (*al-Adl*), dan Hari Akhir (*al-maad*). Pasal tersebut di atas juga memberikan indikasi pada kepemimpinan ulama yang memenuhi syarat

[7] Mark Juergens Meyer. *Menentang,* h. 210.

yang dalam tradisi fiqih syiah disebut *marja'I taqlid,* seorang mujtahid yang telah mencapai gelar *ayatullah,* sedangkan dalam terminologi politik disebut *wali faqih* atau *wali al-amr muslimin.*

Sebetulnya *Wilayah al-Faqih* yang dijadikan sebagai konstitusi Iran dalam banyak segi mirip dengan konstitusi negara-negara Barat yang termodern. Ia memuat jaminan terhadap hak-hak sipil dan hak-hak minoritas, serta membagi tiga kekuasaan pemerintahan; eksekutif, yudikatif dan legislatif, dan menentukan keseimbangan kekuasaan di antara ketiga-tiganya. Presiden dan anggota-anggota dewan legislatif dipilih oleh rakyat selama periode waktu terbatas.

Satu-satunya ciri khas dari konstitusi ini, menurut sudut pandang Barat sekuler, adalah desakan untuk menjadikan hukum Islam sebagai landasan yang menjadi sumber bagi seluruh prinsip hukum dan peran ulama dalam membimbing para pembuat hukum agar hukum yang dibuat mereka tidak melenceng. Konstiusi ini juga menentukan peran yang luar biasa dari "pemimpin". Pada awalnya, pasca Revolusi Iran, posisi ini diamanahkan kepada Ayatullah Khomeini.

LEMBAGA-LEMBAGA TINGGI NEGARA IRAN

Dalam sistem pemerintahan Iran, kepemimpinan politik seperti juga pada Negara-negara lainnya berdasarkan pada sistem trias politika, yaitu kepemimpinan eksekutif, legislative, dan yudikatif. Hanya saja mendapat kodifikasi dan peng-adaptasian melalui konsep *wilayah al-faqih* yang menjadi dasar pemerintahan Iran. Dalam kesempatan ini akan di bahas beberapa lembaga Negara yang menempati posisi-posisi penting dan strategis di Iran.

1. Wali Faqih/Rahbar

Unik sekaligus khas, sesuai dengan prinsip *wilayah al-faqih*, kepemimpinan tertinggi di Republik Islam Iran berada di tangan seorang ulama yang disebut *rahbar* dan juga *wali fakih*.[8] Akan tetapi, dalam *Wilayah al-faqih* bukanlah berarti bahwa yang berada di puncak pimpinan adalah seorang *faqih* dan secara langsung menjalankan pemerintahan. Peran seorang *faqih* dalam Negara Islam yang

[8] Memang, ada perbedaan antara posisi *rahbar* dan wali faqih. *Rahbar* merupakan jabatan tertinggi yang diberikan oleh Negara Iran, yang mana keputusan-keputusan *rahbar* mengikat seluruh warga Negara Iran apapun kelompok, suku, dan agamanya. Sedangkan *wali fakih* merupakan jabatan ilahiah sebagai pengganti Imam Maksum yang sedang gaib, dan wewenangnya meliputi semua kaum muslimin (mazhab syiah) dimanapun berada, sehingga disebut juga *wali al-amr muslimin.*

rakyatnya mengakui Islam sebagai prinsip dan ideologinya adalah peran seorang ideolog dan bukan penguasa. Kewajiban seorang ideolog adalah melakukan pengawasan terhadap sejauh mana ideologi itu telah dilaksanakan secara benar.[9]

Sepanjang revolusi konstitusi, rakyat Iran tidak pernah memahami *wilayat al-faqih* sebagai penyerahan kekuasaan dan pengaturan Negara nagara kepada para *faqih.* Sebab, selama ini mereka memahami bahwa seorang *faqih* harus (bertugas) menentukan tepat atau tidaknya seorang penguasa untuk dipilih, dan sejauh mana pula kapasitasnya dalam melaksanakan undang-undang kenegaraan yang islami, karena masyarakatnya adalah masyarakat Islam dan warga negaranya melaksanakan ajaran Islam.[10]

Sebagai pemegang mandat tertinggi sebagai pemimpin religius dan politis, *wali faqih* memiliki peranan dan wewenang besar dalam menjaga stabilitas politik dalam dan luar negeri Republik Islam Iran. Besarnya wewenang *faqih* inilah, yang sering dijadikan sasaran oleh para politikus Barat yang anti Islam (Iran) dan tidak memahami dengan cermat sistem politik *wilayat al-faqih* untuk mengklaim Iran sebagai Negara yang tidak demokratis, kasar, fundamentalis, tidak toleran, bahkan sarangnya teroris.

Mengenai kepemimpinan *wilayat al-faqih,* secara jelas disebutkan dalam Pasal 5 Konstitusi Iran yang menyatakan :

> "Selama gaibnya Hazrat *Wali al-Asr* (*Shahib al-Zaman*– yaitu *Imam* Mahdi)– semoga Allah memeprcepat kedatangannya, *wilayah* dan kepemimpinan umat berada di tangan *faqih* yang adil dan saleh, berakhlak mulia, memahami benar keadan zamannya, berani, bijaksana, dan mampu memerintah; serta diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat. Jika tidak terdapat ahli-ahli agama atau ahli-ahli hokum agama yang memenangkan mayoritas suara rakyat tersebut, pemimpin atau Dewan Pimpinan yang terdiri dari ahli-ahli agama Islam dan ahli-ahli hokum agama Islam yang memenuhi persyaratan sebagaimana tersebut di atas, akan diserahi tugas untuk memerintah atau memimpin sebagaimana tercantum dalam pasal 107 Undang-Undang ini". (UUD RII Bab I Pasal 5)

Wali faqih diberi kekuasaan sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 110, sebagai komando kekuatan angkatan bersenjata tertinggi, yang dilaksanakan dengan tindakan berikut ini: menunjuk dan memecat Kepala dari seluruh staf,

---

[9] Murtadha Muthahhari. *Kebebasan,* h. 85-86.
[10] Murtadha Muthahhari. *Kebebasan,* h. 86.

menunjuk dan memecat Komandan Staf Korps Pengawal Revolusi Islam, membentuk sebuah Dewan Pertahanan Nasional Tertinggi, menunjuk Komandan Tertinggi dari cabang-cabang Angkatan bersenjata dan mengumumkan perang dan damai.[11]

Supremasi *faqih* muncul pula dalam kekuasaannya menyangkut pengangkatan dan pemecatan presiden. Ia memberhentikan Presiden Republik demi kepentingan negara, setelah pengumuman suatu penilaian/evaluasi oleh Mahkamah Agung yang membuktikan bahwa sang presiden gagal memenuhi tugas-tugas legalnya, atau sebuah pemungutan suara dalam Majelis Pertimbangan Nasional mengakui ketidakcakapan politis sang presiden.[12]

Demikian juga, pemimpin mempunyai kekuasaan untuk menunjuk dewan ulama yang mensahkan keputusan-keputusan dasar hukum Islam, menujuk Mahkamah Agung, memberi pengampunan, menghukum atau mengurangi hukuman, tetapi hanya setelah menerima rekomendasi dari Mahkamah Agung.

---

[11] Chibli Mallat. *Menyegarkan Islam.* (Bandung: Mizan, 2001), h. 133.
[12] Chibli Mallat. *Menyegarkan,* h. 133. UUD RII Pasal 110 menyatakan sebagai berikut: *"Following are the duties and powers of the Leadership: 1). Making the general policies of the Islamic Republic of Iran after consultation with the Expediency Council. (Pembinaan keamanan umum RII setelah konsultasi dengan Dewan Kebijaksanaan); 2). Supervising over the proper execution of the general policies of the system (Mengawasi pelaksanaan yang baik tentang system keamanan publik); 3). Issuing a decree for a national referendum (mengeluarkan dekrit untuk referendum nasional); 4). Assuming supreme command of the armed forces (Mengangkat Komandan Tertinggi Angkatan Bersenjata); 5). Declaring war and peace, and mobilizing the armed forces. (Mengumumkan perang dan damai dan memobilisasi Angkatan Bersenjata); 6). Appointment (Mengangkat), dismissal (Memecat), and acceptance of resignation (menerima pengunduran diri) of: a) The faqîhs of the Guardian Council (ulama dewan pelindung). b) The supreme judicial authority of the country (wewenang tertinggi pengadilan Negara). c) The head of the Islamic Republic of Iran Broadcasting (pemimpin siaran radio RII/IRIB). d) The Chairman of the Joint Chiefs of Staff (Pemimpin seluruh kepala-kepala staf). e) The chief commander of the Islamic Revolution Guards Corps (Kepala staf korp pengawal revolusi Islam). f) The supreme commanders of the Armed Forces and the Police (Komandan tertinggi Angkatan Bersenjata dan Polisi); 7). Resolving differences between the three branches and regulating their relations. (Memutuskan perbedaan antara tiga cabang dan hubungan regulasi mereka); 8). Resolving the system's problems, that cannot be solved by conventional methods, through the Expediency Council. (memutuskan; 9). Signing the decree formalizing the election of the President of the Republic by the people. The suitability of candidates for the Presidency of the Republic, with respect to the qualifications specified in the Constitution, must be confirmed by the Guardian Council before elections take place; and, in case of the first term [of the Presidency], by the Leadership; 10). Dismissal of the President of the Republic, with due regard for the interests of the country, after the Supreme Court holds him guilty of the violation of his constitutional duties, or after a vote of the Islamic Consultative Assembly testifying to his incompetence on the basis of Article 89 of the Constitution; 11). Pardoning or reducing the sentences of convicts, within the framework of Islamic criteria, recommended by the Head of the Judiciary. The Leader may delegate part of his duties and powers to another person."* (UUD RII Pasal 110).

Lebih detil, dalam suatu referendum yang disetujui pada 1980 ada 10 tugas penting Wali Faqih yakni :

1. Mengangkat para *fuqaha* Dewan Perwalian, yang tugasnya adalah untuk mengawasi peraturan yang telah disepakati oleh majelis syura.
2. Mengangkat anggota Pengadilan Tinggi, yang merupakan otoritas pengadilan Negara yang paling tinggi.
3. Mengangkat dan memberhentikan komandan staf gabungan.
4. Mengangkat dan memberhentikan komandan Pengawal Revolusi.
5. Membentuk Dewan Pertahanan Tertinggi.
6. Mengangkat para komandan darat, laut, dan udara.
7. Mengumumkan perang dan damai serta memobilisasi kekuatan.
8. Menandatangani dekrit secara resmi pengangkatan mandataris setelah ia dipilih oleh rakyat.
9. Memberhentikan mandataris setelah pernyataan atas ketidaksanggupannya baik oleh pengadilan tinggi atau majelis syura.
10. Memaafkan para pelaku kejahatan atau mengurangi hukuman mereka atas rekomendasi pengadilan tinggi.[13]

Tugas-tugas diatas hanyalah sebagian, ada tugas-tugas yang tidak disebutkan dalam konstitusi yang merupakan tugas *wali faqih*, diantaranya:

1. Mengangkat para Imam Jumat.
2. Melaksanakan *hudud* dan *takzirat*
3. Melakukan pengawasan atas orang-orang cacat, harta anak-anak yatim yang masih kecil, orang-orang gila dan orang-orang yang meninggal dunia tanpa ahli waris.
4. Melaksanakan *amr makruf* dan *nahi munkar.*
5. Melakukan pengawasan terhadap harta rampasan.
6. Mengawasi khumus (Zakat 20%).
7. Mengawasi tanah-tanah hasil rampasan perang.
8. Mengumpulkan pajak-pajak disamping pajak-pajak yang telah ditetapkan agama.
9. Mengumpulkan *jizyah* (pajak non muslim) dari orang-orang yang diwajibkan atasnya.

[13] Lihat Ali Mishkini, *Wali Faqih.* (Jakarta: Risalah Masa, 1991), h.68-69.

10. Mengangkat bendahara untuk harta-harta yang dihibahkan untuk umum
11. Mengumpulkan zakat dan membentuk panitia untuk mengurusnya
12. Membuat persiapan untuk upacara pemakaman orang-orang meninggal tanpa ahli waris
13. Mencegah penimbunan harta dan menetapkan harga-harga perdagangan
14. Memanfaatkan barang-barang temuan (*luqatahah*)
15. Mengeluarkan putusan-putusan kebangkrutan atas-atas orang-orang yang bangkrut (mencabut otoritas atas harta miliknya)
16. Menceraikan istri yang suaminya menghilang atau gila
17. Mendengar kata-kata *l'ian* dalam hal *mula'anah*
18. Mengeluarkan putusan tentang *rukyat hilal* dan permulaan bulan yang dalam keraguan.[14]

Meskipun hal-hal di atas merupakan wewenang *wali faqih* (*wali al-amr*), namun tetap dapat diwakilkan kepada yang lainnya untuk mengawasi agar tugas-tugas tersebut dilaksanakan dengan tepat. Ia juga mendirikan kementrian secara terpisah untuk memenuhi tugas-tugas tersebut, seperti membentuk biro wakaf, biro pengawasan salat jumat, pengawasan *anfal,* dan sebagainya.

Jadi, *Wali Faqih* atau *Rahbar* merupakan jabatan pemimpin tertinggi revolusi Islam Iran *(Rahbar-e Enqelab-e Jumhuri-e Islami-e Iran)* yang membawahi semua institusi pemerintahan Islam Iran termasuk presiden (eksekutif), parlemen (legislatif), pengadilan (yudikatif), pasukan elit pengawal revolusi (IRGC), angkatan bersenjata, dan pasukan relawan (*basiij*). Sejak meninggalnya Imam Khumaini pada tahun 1989 hingga saat ini, jabatan ini diduduki oleh Ayatullah al-Uzhma Sayid Ali Khamenei, setelah dipilih oleh Dewan Ahli Rahbari (*Majlise Khubregane Rahbari*) yang terdiri atas sejumlah ulama senior yang memahami masalah kepemimpinan dalam Islam.

Wali faqih atau *rahbar* ini diangkat oleh sebuah majelis ulama yang disebut Dewan Ahli *(Majlis Khubregan; The Assembly of Experts)*. Dewan ahli itu sendiri di angkat oleh rakyat melalui pemilihan umum. Hal ini ditunjukkan oleh konstitusi Iran, di mana Pasal 107 menyebutkan, bahwa ahli-ahli yang dipilih rakyat akan menunjuk salah seorang *faqih* yang memenuhi syarat untuk menjadi pemimpin guna mengemban jabatan. Jika tidak ada seseorang yang memenuhi persyaratan, Dewan Ahli yang sama akan menunjuk tiga atau lima *marja"* yang memiliki

[14] Ali Mishkini. *Wali,* h. 70-71.

persyaratan yang diperlukan untuk membentuk Dewan *Faqih*. Dewan Ahli *(Majlis-i Khubregan)* yang disebut-sebut dalam pasal ini beranggotakan 72 ahli hukum Islam yang dipilih oleh rakyat melalui pemilihan umum yang khusus dipersiapkan untuk tujuan ini. [15]

> *"After the demise of the eminent marji' of taqlîd, great Leader of the universal Islamic revolution, and the founder of the Islamic Republic of Iran, Ayatollah al-'Uzòmâ Imam Khomeini (quddisa sirruh al-sharif) who was recognized and accepted as marji' and Leader by a decisive majority of the people, the task of appointing the Leader shall be vested with the experts elected by the people. The experts will review and consult among themselves concerning all the faqîhs possessing the qualifications specified in Articles 5 and 109. In the event they find one of them better versed in Islamic regulations and the subjects of the fiqh, or political and social issues, or possessing general popularity, or special prominence for any of the qualifications mentioned in Article 109, they shall elect him as the Leader. Otherwise, in the absence of such superiority, they shall elect and declare one of them as the Leader. The Leader thus elected by the Assembly of Experts shall assume the wilâyat-e-'amr and all the responsibilities arising therefrom. The Leader is equal to the rest of the people of the country before the law."* (UUD RII Pasal 107)

2. Kekuasaan Eksekutif : Presiden

> *The functions of the executive, except in the matters that are directly placed under the jurisdiction of the Leader by the Constitution, are to be exercised by the president and the ministers.* (UUD RII Pasal 60).

Pemimpin yang menempati psosisi tertinggi selanjutnya di Iran adalah presiden. Presiden memegang otoritas tertinggi Negara yang bertanggungjawab untuk mengimplementasikan konstitusi dan sebagai kepala pemerintahan untuk menjalankan kekuasaan eksekutif.[16] Ia dipilih setiap empat tahun sekali.[17] Tugas-tugas pokoknya adalah menjadi kepala pemerintahan, menjalankan

[15] Lihat Yamani. *Antara,* h. 128.

[16] Lihat UUD RII, Pasal 113 sebagai berikut : *"Next to the Leader, the President shall be the highest official State authority who is responsible for the implementation of the Constitution and, as the Chief Executive, for the exercise of the executive powers, with the exception of those matters that directly relate to the Leader".* (Pasal 113)

[17] Lihat UUD RII, Pasal 114 sebagai berikut: *The President shall be elected by the direct vote of the people for a four-year term of office. His consecutive re-election shall be allowed only for one term".* (Pasal 114)

konstitusi Negara, dan mengkoordinir lembaga tinggi negara yakni eksekutif, legislative, dan yudikatif. Presiden merupakan pejabat tertinggi Pemerintah Iran dalam hubungan dengan dunia internesional. Ia menandatangani seluruh perjanjian. Dan ia juga berhak mengangkat Perdana Menteri setelah Parlemen memberikan persetujuannya. Kapan saja ia meminta kabinet untuk bersidang, langsung di bawah pimpinannya.

Secara teoritis, kandidat-kandidat presiden yang dicalonkan di Iran haruslah terlebih dahulu disaring oleh *rahbar* dan *majelis mudarrisin* sebelum nama mereka disiarkan oleh Dewan Pelindung Konstitusi. Seorang kandidat presiden harus memenuhi beberapa persyaratan yang ditetapkan oleh konstitusi Iran seperti asli Iran, warga Negara Iran, memiliki kemampuan administrasi dan kepemimpinan, memiliki masa lalu yang baik, beriman, dan teguh pada landasan Republik Islam Iran dan mazhab reami Negara. Setelah lulus seleksi, maka diumumkanlah kandidat dan ditetapkan sebagai calon presiden. Kemudian diadakanlah pemilihan umum yang diikuti oleh seluruh rakyat Iran untuk memilih presiden dari calon-calon tersebut. Calon yang mendapatkan suara mayoritas rakyat, maka ditetapkan sebagai presiden untuk masa jabatan empat tahun. Dan jika masa jabatannya telah habis, ia diperbolehkan mengikuti pemilihan presiden sekali lagi. Hal-hal tersebut di atas disebutkan secara eksplisit di dalam UUD Iran :

> *"Presiden dipilih secara langsung oleh rakyat untuk masa jabatan empat tahun. Dia secara berturut-turut diperbolehkan mengikuti mengikuti pemilihan kembali sekali lagi."* (UUD RII Pasal 114)

> *"Presiden harus dipilih di antara tokoh agama dan politisi yang memiliki kualifikasi sebagai berikut: asli Iran, warga negara Iran, memiliki kapasitas administrasi dan kepemimpinan, memiliki masa lalu yang baik, jujur, bertakwa, beriman, dan berpegang teguh pada landasan Republik Islam Iran dan mazhab resmi Negara."* (UUD RII Pasal 115)

> *"Kandidat presiden akan secara resmi mengumumkan pencalonan mereka sebelum pergelaran pemilihan. Perlengkapan yang berhubungan dengan kebutuhan pemilihan presiden ditetapkan sesuai peraturan yang berlaku.* (pasal 116)

Proses pemilihan umum yang dilangsungkan untuk menetapkan presiden melalui suara terbanyak merupakan elemen penting demokrasi. Jika dalam putaran pertama tidak ada kandidat yang mendapatkan suara mayoritas,

maka diadakan pemilihan putaran kedua. Hanya dua kandidat yang memiliki suara terbanyak pada putaran pertama yang berhak mengikuti pemilihan pada putaran kedua. Dan siapa yang memperoleh suara mayoritas maka ialah yang terpilih dan ditetapkan sebagai presiden.[18]

Dalam lembaga eksekutif, Presiden di bantu oleh para menteri yang di seleksi dan diangkat oleh parlemen. Saat ini ada sekitar 32 pembantu presiden dengan susunan sebagai berikut :

1. First Vice President.
2. Vice President and Head of the Physical Education Organization.
3. Vice President and Head of Atomic Energy Organization.
4. Vice President and Head of Management and planning Organization.
5. Vice President for Legal & Parliamentary Affairs.
6. Vice President and Head of Environmental Protection Organization.
7. Vice President and Head of National Youth Organization.
8. Vice President and Head of Cultural Heritage and Tourism Organization.
9. Vice President and Head of Martyrs and self sacrifice's Affairs Foundation.
10. Vice President for Executive Affairs.
11. Kepala Kantor Kepresidenan.
12. Minister of Commerce.
13. Minister of Justice.
14. Interior Minister.
15. Minister of Housing and Urban Development.
16. Minister of Communication and Information Technology).
17. Minister of Energy.
18. Minister of Health Medicine and Medical Education.
19. Minister of Welfare and Social Security.
20. Minister of Roads and Transportation.
21. Minister of Industries and Mines.

[18] Pasal 117 UUD Iran menyebutkan : *"The President shall be elected by an absolute majority of votes cast. However, if in the first round none of the candidates secures such majority, a second round of elections shall be held on the Friday of the following week. Only two of the candidates, who secure the highest number of votes in the first round, shall participate in the second round. But in case one or more of such candidates wish to withdraw from the elections, two candidates from among the rest, who secured the highest number of votes in the first round, shall be introduced for election."* (Pasal 117).

22. Minister of Agricultural Jihad.
23. Minister of Labor and Social Affairs.
24. Minister of Foreign Affairs.
25. Minister of Culture and Islamic Guidance.
26. Minister Of Science, Research and Technology.
27. Minister of Education.
28. Minister of Economy and Finance.
29. Minister of Intelligence.
30. Petroleum Minister.
31. Minister of Defense and Logistics.
32. Minister of Cooperatives.

3. Kekuasaan Legislatif : Parlemen

Parlemen merupakan pemegang kekuasaan legislatif dalam sistem politik modern, dan menjadi syarat negara demokratis. Kekuasaan ini terpisah dari eksekutif untuk menjaga keseimbangan kekuasaan (*balances of power*), dan diberi tuga umumnya sebagai pembuat undang-undang.

Begitu pula dalam pemerintahan RII. Parlemen menjadi salah satu bagian integral dari Negara yang memiliki kedudukan setingkat lembaga eksekutif dan bertanggung jawab atas ketetapan dan pembuatan undang-undang di Iran. Hanya saja setiap produk undang-undang yang mereka rumuskan haruslah diuji oleh Dewan Pelindung Konstitusi untuk mendapatkan legalitas tentang kesesuaiannya dengan syariat Islam. Jadi, selain parlemen yang memang memiliki tugas berkenaan dengan undang-undang Negara, maka ada beberapa lembaga penting yang terkait dengan pembuatan dan pengujian undang-undang, diantaranya:

a. Dewan Pelindung Konstitusi *(Guardian Council)*

> *"With a view to safeguard the Islamic ordinances and the Constitution concerning the compatibility of the legislation passed by the Islamic Consultative Assembly with Islam, a council to be known as the Guardian Council is to be constituted with the following composition: 1). six just faqîhs aware of the present needs and the issues of the day to be selected by the Leader, and 2). six jurists, specializing in different areas of law, to be elected by the Islamic Consultative Assembly from among the Muslim jurists nominated by the Head of the Judiciary."* (UUD RII Pasal 91)

Menurut buku panduan yang dikeluarkan Kementerian Kebudayaan dan Panduan Islam Iran (2005), Dewan Pelindung merupakan salah satu lembaga negara yang paling penting dan berada di bawah pengawasan langsung dari pemimpin tertinggi. Lembaga Dewan Pelindung dibentuk dengan tujuan untuk melindungi aturan-aturan Islam dan konstitusi. Dewan terdiri dari 12 anggota; enam di antaranya adalah para ahli hukum (Islam) yang telah mencapai gelar *ayatullah* dan enam lainnya adalah ahli hukum biasa yang diusulkan oleh Dewan Pengadilan Tinggi dan disetujui parlemen. Otoritas tertinggi dalam lembaga ini berada di tangan para *ayatullah*, yang ditunjuk oleh Pemimpin Tertinggi, kini adalah Ayatullah Khamenei, untuk masa bakti selama enam tahun.[19]

Dewan Pelindung konstitusi ini memiliki posisi penting dan menentukan dalam pembuatan undang-undang Negara. Tanpa persetujuan Dewan ini, seluruh kegiatan parlemen tidaklah sah. Saran-saran dari Dewan ini harus dituruti dan bila tidak dilaksanakan, maka seluruh keputusan parlemen akan batal. Selain itu, tugas utama Dewan Pelindung Konstitusi adalah melindungi Islam, melaksanakan referendum-referendum, pemilihan presiden dan pemilihan anggota parlemen.[20]

Sebagai lembaga yang bertugas mengawasi konstitusi, pembuatan dan pelaksanaan undang-undang, maka interpretasi Dewan Pelindung Konstitusi terhadap undang-undang menjadi acuan penting, sebab, dalam kondisi apapun, kehormatan konstitusi dan undang-undang mesti dijaga. Jika terjadi masalah dalam interpretasi undang-undang sehingga menimbulkan perselisihan yang akan terkait dengan kemaslahatan publik, maka hal itu akan diselesaikan dengan intervensi pemimpin revolusi (*wali faqih*).

b. Dewan Permusyawaratan Islam *(Syura-ye Negahban; Islamic Consultative Assembly)*

Untuk mengawasi perundang-undangan Negara agar tidak menyimpang dari ajaran Islam, maka di Iran di bentuk sebuah Dewan Wali yang terdiri dari ulama yang beranggotakan 270 orang. Lembaganya disebut *Syura-ye Negahban* yang anggotanya para *faqih, dan* dipilih oleh rakyat secara pemilihan umum.

Tugas Dewan ini adalah menguji undang-undang yang dibuat oleh parlemen; apakah undang-undang itu bertentangan dengan kehendak Tuhan atau tidak? Kadang-kadang, mereka juga membuat rancangan undang-undang, yang sumbernya

[19] Yamani. *Antara,* h. 129.
[20] Nasir Tamara, *Revolusi,* h. 290-291.

adalah syariat Islam, lalu disodorkan kepada parlemen untuk dirumuskan ke dalam peraturan yang lebih spesifik dan praktis. Dengan demikian, untuk menjadi sebuah hukum positif diperlukan pengesahan dari Dewan ini. Meskipun demikian, lembaga ini bukanlah legislatif.[21]

4. Kekuasaan Yudikatif : Pengadilan

Ciri demokrasi berikutnya adalah sistem peradilan yang independen. Perlunya pengadilan dilandaskan pada tiga hal, yaitu:

1. Manusia merupakan makhluk sosial
2. Banyaknya terjadi konflik dan perbedaan
3. Perlunya menetapkan aturan umum untuk mengurai perbedaan.[22]

Agar dapat mempertahankan tatanan sosial dan menjaga kesatuan sosial, perbedaan harus dihilangkan dengan merujuk pada keputusan Allah dan Rasul-Nya sebagai penengah dalam sengketa. Pengadilan merupakan jaminan bagi penerapan suatu sistem peraturan yang adil dan untuk mencegah penyimpangan dalam urusan-urusan social. Ia membutuhkan penempatan segala sesuatu secara tepat, kembalinya semua hak kepada pemiliknya, dan setiap orang memperoleh haknya.[23]

Dalam negara demokratis, lembaga peradilan harus idependen sehingga dapat melindungi rakyat dari kesewenang-wenangan antar sesamanya atau antar rakyat dengan pemerintah. Untuk menjamin independensi pengadilan, lembaga peradilan (yudikatif) dipisahkan dengan lembaga eksekutif dan legislatif sehingga eksekutif tidak dapat mengintervensi pengadilan. Selain itu jaminan konstitusi atas hal tersebut merupakan sesuatu yang niscaya. Undang-undang harus dengan tegas memberi jaminan terhadap rasa adil masyarakat.[24]

Konsep *Wilayah al-Faqih* dalam Republik Islam Iran telah memberikan sistem peradilan yang independen. Lembaga peradilan dalam menjalankan tugasnya mengacu pada konstitusi yang bertugas mengusahakan terciptanya keadilan untuk setiap orang. Bab III Pasal 34 Konstitusi Iran Menyebutkan:

[21] Lihat Nasir Tamara. *Revolusi,* h. 291.
[22] Lihat Ayatullah Jawadi Amuli. *Sistem Pengadilan Islam dalam al-Quran.* dalam Jurnal al-Huda Vol. III, No. 9, 2003, h. 5-9.
[23] Jawadi Amuli. *Sistem,* h. 5.
[24] Phillipa Strum. *Peran Peradilan Independen.* dalam jurnal *Demokrasi,* Office of International, h. 37-38.

> "Mengusahakan terlaksananya keadilan adalah hak setiap orang yang tidak dapat diperdebatkan lagi, dan untuk tujuan ini, semua orang berhak untuk mengajukan perkaranya kepada pengadilan yang berwenang. Pengadilan tersebut harus terbuka bagi semua orang dan tak seorang pun akan dilarang untuk menempuh jalan lain untuk mengambil tindakan yang sah sesuai dengan haknya menurut undang-undang. (UUD RII Bab III Pasal 34)

Dalam menjalani proses peradilan, di mana pihak yang berperkara tidak sanggup menyewa pengacara, konstitusi menjamin haknya dengan menyediakan biaya yang dibutuhkan. Pasal 35 menyebutkan:

> "Di dalam semua pengadilan, kedua belah pihak yang bersengketa berhak untuk mengangkat seorang pengacara dan jika mereka tidak mampu membiayai, mereka akan diberi sarana untuk mengangkat dan membayar seorang pengacara." (UUD RII Pasal 35)

Konstitusi juga menjamin keselamatan seseorang dalam menjalani proses peradilan. Penyiksaan dan pemaksaan merupakan sesuatu yang terlarang:

> "Setiap penyiksaan untuk membuat orang mengaku atau untuk memperoleh keterangan adalah dilarang. Memaksa seseorang untuk menjadi saksi, mengakui atau bersumpah tidak akan diizinkan dan kesaksian pengakuan serta sumpah semacam itu adalah tidak sah. Pihak yang melanggar pasal ini akan dihukum menurut undang-undang." (UUD RII Pasal 38)

Azas praduga tak bersalah pun menjadi salah satu sifat peradilan di Iran. Hal ini ditunjukkan oleh undang-undang dengan menyatakan bahwa semua orang dianggap tidak bersalah di mata hukum sampai kesalahannya dibuktikan oleh pengadilan yang berwenang.[25] Bahkan, seseorang yang ditahan sekalipun mesti tetap dihormati dengan sepantasnya dan dilarang dihina atau dikucilkan dari pergaulan, karenanya tindakan tersebut tidak dibenarkan dan yang melakukannya akan dapat ditindak secara hukum, Bab III Pasal 39 menyatakan:

> "Menjelek-jelekkan kehormatan dan nama baik seseorang yang ditahan, dipenjara atau diasingkan menurut hukum tidak diperkenankan sama sekali dan dapat dikenakan hukuman." (UUD RII, Bab III, Pasal 39)

Kemudian untuk pelaksanaan hukum tersebut, dibentuklah sebuah dewan yang disebut Dewan Kehakiman Agung, yang terdiri dari tiga unsur yaitu: Ketua

[25] Lihat UUD RII, Bab III, Pasal 37.

Mahkamah Agung Kasasi, Penuntut Umum Negara, dan Tiga Hakim adil yang berpengalaman dalam ilmu agama dan hukum agama yang diangkat oleh pengadilan Negara. Anggota-anggota dewan dipilih untuk masa jabatan lima tahun dan boleh dipilih kembali jika memenuhi syarat yang ditentukan undang-undang.[26] Selain ketiganya, ada pula Kementrian Kehakiman yang menjadi penguasa resmi Negara untuk mengusut pengadilan dan pengaduan-pengaduan. Menteri Kehakiman diangkat dari calon-calon yang diusulkan oleh Dewan Kehakiman Agung kepada Perdana Menteri, yang mana ia bertanggung jawab atas semua persoalan mengenai hubungan kekuasaan kehakiman dengan kekuasaan eksekutif dan legislatif.

Dewan Kehakiman Agung yang merupakan kekuasaan kehakiman tertinggi, bertanggung jawab untuk menjaga terimplementasinya keadilan dan jaminan penerapan hukum di masyarakat. Dewan Kehakiman Agung ini, mendapat amanah konstitusi dengan tiga tugas penting :

1. Membentuk organisasi-organisasi kehakiman
2. Menyiapkan rancangan undang-undang kehakiman sesuai dengan asas-asas Republik Islam
3. Merekrut hakim-hakim yang cakap dan adil, mengatur pengangkatan dan pemberhentiannya, pennjukkannya dalam jabatan-jabatan kehakiman dan kenaikan pangkat serta urusan administrasi dengan cara yang sah menurut hukum. [27]

Adapun secara lebih detail, Undang-undang Republik Islam Iran, memberikan kekuasaan hukum yang akan melakukan kegiatan berikut :

1. Pengusut acara pengadilan, ketidakadilan dan pengaduan serta dikeluarkannya keputusan hakim; penyelesaian sengketa dan pembuatan keputusan terhadap persoalan yang tidak dapat dipertengkarkan untuk ditentukan oleh hukum.
2. Pemulihan hak-hak publik dan peningkatan keadilan dan kebebasan-kebebasan yang legal.
3. Melakukan pengawasan atas pelaksanaan hukum.
4. Pengusutan pelanggaran, penuntutan hukuman kepada penjahat dan pelaksanaan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh hukum pidana Islam.

[26] Lihat UUD RII, Bab XI, Pasal 158,159 dan 160.
[27] Lihat UUD RII, Bab XI, Pasal 157.

5. Mengambil tindakan-tindakan secukupnya untuk mencegah kejahatan dan memperbaiki pelaku kejahatan.[28]

Seperti di Negara-negara lainnya juga, di Republik Islam Iran, juga ada beberapa jenis peradilan seperti Peradilan Umum, Mahkamah Militer, dan Mahkamah Administratif. Hal ini, disebutkan dengan jelas dalam pasal-pasal berikut:

> "Untuk mengusut pelanggaran-pelanggaran yang berhubungan dengan tugas-tugas militer atau keamanan yang dialkukan oleh personalia angkatan perang, gendarmerie, polisi dan korp pengawal revolusi, Mahkamah Militer akan diadakan sesuai dengan undang-undang. Bagi pelanggaran biasa yang dilakukan oleh personalia militer, pelanggaran-pelanggaran tersebut akan diusut di pengadilan umum. Mahkamah Militer berada dalam Jurisdiksi kekuasaan kehakiman dan merupakan bagian integral dari system kehakiman Negara." (UUD RII, Bab XI, Pasal 172)

> "Untuk mengusut proses pengadilan, pengaduan dan protes public terhadap pejabat, unit atau peraturan pemerintah dan untuk melaksanakan keadilan dalam perkaranya, suatu mahkamah yang disebut 'Mahkamah Administratif' akan dibentuk di bawah pengawasan Dewan Kehakiman Agung. Jurisdiksi dan prosedur untuk melaksanakan mahkamah ini akan ditentukan oleh undang-undang." (UUD RII, Bab XI, Pasal 173)

> "Berdasarkan atas hak kekuasaan kehakiman untuk mengontrol arus peristiwa yang memuaskan dan pelaksanaan undang-undang yang sehat dalam unit-unit pemerintahan, suatu organisasi yang disebut 'Inspektorat Negara' akan dibentuk di bawah pengawasan Dewan Kehakiman Agung." (UUD RII, Bab XI, Pasal 174)

Dengan uraian-uraian di atas jelaslah bahwa sistem peradilan Iran telah memberikan jalur demokratis dan hak hukum yang berdasarkan pada persamaan, keadilan, keterbukaan, dan tentunya keislaman.

[28] Lihat UUD RII, Bab XI, Pasal 156.

PEMILIHAN UMUM, HAM DAN KEBEBASAN

PEMILIHAN UMUM

Sebuah pemerintahan dirancang tidak bisa dianggap demokratis kecuali para pejabat yang memimpin pemerintahan itu dipilih secara bebas oleh warga negara dalam cara yang terbuka dan jujur untuk semuanya. Pelaksanaan pemilihan bisa saja bervariasi, namun intisarinya tetap sama untuk semua masyarakat demokratis; akses bagi semua warga negara yang memenuhi syarat untuk mendapatkan hak pilih, perlindungan bagi tiap individu terhadap pengaruh-pengaruh luar yang tak diinginkan saat ia memberikan suara, dan penghitungan yang jujur dan terbuka terhadap hasil pemungutan suara.

Dalam hal ini, Republik Islam Iran menerapkan sistem pemilu untuk membentuk tak kurang dari tiga lembaga tertingginya. *Pertama,* pemilu untuk membentuk Dewan Ahli *(Majlis-i Khubregan)*. *Kedua,* pemilu untuk memilih anggota parlemen, yakni Dewan Permusyawaratan Islam *(Majlis-i Syura-yi Islami)* sebagai lembaga tertinggi negara yang dipilih langsung oleh rakyat dalam suatu pemilu berdasarkan sistem distrik. (Bahkan, meskipun Republik Islam Iran menganut sistem presidensial, pemilihan menteri-menteri sebagai pembantu presiden harus mendapatkan *approval* dari parlemen dan sering sekali lewat suatu perdebatan panjang). *Ketiga,* pemilu untuk memilih presiden secara langsung. Di luar itu, konstitusi Republik Islam Iran juga mewajibkan pemungutan suara secara langsung oleh rakyat– referendum– dalam penetapan perundang-undangan yang berkaitan dengan masalah ekonomi, politik, dan sosial budaya yang amat penting.[1]

[1] Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khumaini: Filsafat Politik Islam.* (Bandung: Mizan, 2002), h. 129.

Bab I Pasal 6 Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran menyatakan:

> "Di Republik Islam Iran, urusan negara harus diatur berdasarkan pendapat umum yang di ungkapkan melalui pemilihan umum, termasuk pemilihan presiden, anggota Majelis Perwakilan Islam, dan anggota dewan, atau melalui referendum untuk hal-hal khusus dalam pasal lain konstitusi ini". (UUD RII, Bab I, Pasal 6).

Tercatat hingga saat ini Iran telah sembilan kali melaksanakan pemilihan presiden, terakhir putaran pertama 16 Juni dan putaran kedua 24 Juni 2005 yang dimenangkan Mahmoud Ahmadinejad.

Pemilu presiden, yang merupakan aktivitas terpenting dalam proses demokrasi, di Iran juga berlangsung seperti di negara-negara demokratis lain, termasuk AS. Terdapat lebih dari satu capres yang mewakili berbagai partai dan aliran politik serta mewakili berbagai kecenderungan yang ada dalam masyarakat.

Namun, di Iran, seorang kandidat presiden yang mencalonkan diri atau dicalonkan partai politik atau organisasi sosial kemasyarakatan lain harus menjalani berbagai tahapan proses penjaringan sebelum resmi menjadi capres yang berhak ikut pemilu. Keputusan akhir apakah seseorang memenuhi kualifikasi atau tidak untuk menjadi capres ditetapkan oleh lembaga tinggi negara yang disebut Dewan Pelindung *(Guardian Council)*.[2]

Dari 100 capres lebih yang mendaftarkan diri pada pemilu baru-baru ini, sebagian besar memang digugurkan Dewan Pelindung, yang akhirnya memutuskan hanya ada tujuh calon yang benar-benar memenuhi kualifikasi untuk menjadi Presiden Iran.

Keputusan Dewan Pelindung juga tak selalu bersifat mutlak dan sampai batas-batas tertentu dapat digugat dan dipertanyakan. Pendaftaran capres dari kubu reformis Mostafa Moin, misalnya, sempat ditolak Dewan, tetapi kemudian dapat diterima setelah ada usaha banding dari para pendukungnya.[3]

Karena rakyat Iran, sejak 1979 sudah bersepakat untuk hidup bersama di bawah hukum dan panji-panji Islam, masuk akal apabila penjaringan para capres dilakukan dengan mempertimbangkan hukum dan peraturan-peraturan Islam, yang mungkin tak sepenuhnya dipahami oleh para kritikus Iran, termasuk Bush.

---

[2] Yamani. *Antara,* h. 129.
[3] Yamani. *Antara,* h. 129.

Seperti diberitakan oleh berbagai media, bahwa Presiden Amerika Serikat, George W Bush (16/6-2005), menilai pemilihan umum Iran, Jumat (17/6) jauh dari standar dasar proses demokrasi, "Rakyat Iran menghendaki sistem demokrasi yang seutuhnya di mana pemilu digelar secara jujur, tapi pemimpin mereka menjawabnya dengan sesuatu yang menjadi kebalikannya." Pernyataan Bush ini dikuatkan oleh menteri luar negeri AS, Condoleezza Rice, "Apa yang terjadi di Iran saat ini adalah justru di mana Iran melangkah "mundur".[4]

Terlepas dari berbagai tudingan itu, dalam pertemuan yang dihadiri beberapa ribu warga Teheran, dua hari menjelang pemilu putaran pertama, pemimpin tertinggi Iran Ayatullah Ali Khamenei menepis tuduhan George Walker Bush yang menyatakan pemilu Iran tidak demokratis dengan menyatakan:

> "Dalam pemilu kali ini terdapat sejumlah capres yang mewakili kelompok-kelompok politik yang berbeda dan rakyat dapat bebas memilih calon unggulannya. Demokrasi di Iran dijalankan secara transparan. Namun, seperti juga dalam sistem demokrasi Barat, demokrasi religius di Iran juga memiliki berbagai keterbatasan, baik yang terlihat maupun tidak".[5]

Kemudian, seusai memberikan suaranya, Kamal Kharrazi, menteri luar negeri Iran menyatakan bahwa Bush mengeluarkan komentar demikian karena tidak mengetahui apa-apa tentang Iran, "Meski sok mengajari kami soal demokrasi, Bush sama sekali tak mau tahu tentang adanya demokrasi akar rumput di Iran." Masih menurut Kharrazi, kehadiran rakyat merupakan tanda kebesaran Revolusi Islam dan bukti nyata bahwa komentar Bush sama sekali tak berharga.[6]

Sebelumnya, juru bicara Kementerian Luar Negeri Iran Hamid Reza Asefi juga menyatakan, kritik Bush pada Pemilu Presiden Iran sama sekali tak berdasar. Pernyataan itu dikeluarkan hanya atas dasar kebencian dan dendam. "Di Iran kami memiliki banyak capres dengan berbagai pandangan dan kecenderungan. Sementara di AS hanya ada dua calon, yakni dari Partai Demokrat dan Republik. Bush tak usah mengkhawatiri demokrasi Iran.[7]

Di bawah ini akan diuraikan betapa pemilihan umum yang bebas sangat diidamkan oleh bapak Pendiri Republik Islam Iran. Yamani menjelaskan,[8]

---

[4] "*Bush Mencela Pemilu Iran*", dalam Harian *Republika,* (18 Juni 2005), h. 4.
[5] Muliana Karim, *Presiden Bush dan Demokrasi Religius ala Iran*, dalam Harian *Kompas* (22 Juni 2005), h. 40.
[6] Muliana Karim. *Presiden,* h. 40.
[7] Muliana Karim. *Presiden,* h. 40.
[8] Yamani. *Antara,* h. 136.

ketika pemilu untuk menentukan bentuk negara Iran pertama setelah revolusi dilaksanakan, Ayatullah Khomeini menyerukan kepada rakyat untuk memberikan suaranya pada pemilu dengan kebebasan memilih bentuk negara, baik itu kerajaan, demokrasi, atau lainnya, meskipun Imam Khumaini tetap menyerukan kepada Republik Islam.

Ketika berbicara tentang sumber keabsahan Dewan Pembentuk Konstitusi atau Majelis Konstituante Republik Islam Iran, Ayatullah Khomeini menyatakan:

> "Keabsahan Dewan Pembentuk Konstitusi diwujudkan dengan penunjukan dewan tersebut oleh rakyat. Mekanismenya adalah pemilihan umum yang dilaksanakan secara nasional. Dalam satu mekanisme, rakyat memilihnya secara langsung, dan dalam mekanisme yang lain, rakyat memilih wakil-wakil yang bertindak atas nama mereka. Mekanisme apa pun yang dipakai, hak memilih itu sejatinya ada pada rakyat itu sendiri".

Dengan demikian, tudingan sebagian pengamat bahwa Iran tidak melaksanakan prinsip asasi demokrasi sebagai tidak berdasar, kecuali hanya bentuk apriori dan sentimen kesejarahan, agama atau kepentingan. Kendatipun tak dapat dipungkiri bahwa *wali faqih*, bukan saja memiliki wewenang untuk meng-*approve* atau tidak meng-*approve* calon presiden, ia sekaligus berwenang untuk memecat presiden dalam hal presiden dianggap tidak kapabel setelah mendapatkan rekomendasi Mahkamah Agung. Hal ini perlu sebagai mekanisme pengawasan agar pemerintahan tidak menjadi despotik. Namun, menurut Khomeini, *Wilayah al-Faqih* tak bisa menjadi diktator. Jika seorang *faqih* bertindak sebagai diktator, ia tak akan dapat mencapai *wilayah* atas orang-orang.[9] Kekuasaan *wali faqih* dalam hal seperti ini pernah diterapkan oleh Ayatullah Khomeini ketika ia memecat Abul Hasan Bani Sadr, presiden saat itu.[10] Namun hak yang dimilikinya itu ternyata berasal dari rakyat yang memilihnya. Rakyat Iran telah bersepakat untuk meyakini penetapan prinsip fundamental ini lewat pemilihan umum. Jika rakyat menyaksikan pelanggaran dalam penggunaan hak tersebut, mereka bisa saja mencabut dukungan atas *wali faqih*.

Ketegasan Khomeini mengenai hak-hak rakyat dalam memilih pemimpinnya terungkap dalam pernyataan tentang pemilihan kepala-kepala pemerintahan:

> *Wali faqih* adalah seorang individu yang memiliki moralitas (akhlak), patriotisme, pengetahuan, dan kompetensi yang telah diakui oleh rakyat.

[9] Yamani. *Antara,* h. 142
[10] Yamani. *Antara,* h. 142.

> Rakyat sendirilah yang memilih figur mana yang memenuhi kriteria semacam itu. Rakyat sendirilah, sekali lagi, yang harus mengelola urusan-urusan administratif dan bidang-bidang kerja urusan-urusan lain dalam pemerintahan mereka. Rakyat berhak memilih sendiri presiden mereka, dan memang sudah semestinya demikian. Sesuai dengan hak asasi manusia. Anda semua, rakyat, harus menentukan nasib anda sendiri. Majelis (parlemen Iran) menempati posisi tertinggi atas semua institusi lain, dan majelis ini tidak lain merupakan pelembagaan kehendak rakyat.[11]

PENGHARGAAN TERHADAP HAK ASASI MANUSIA

Gagasan yang menjunjung tinggi martabat manusia dengan mudah dapat dijumpai dalam tradisi historis, kultural, dan religius Islam. Namun konsep modern tentang hak asasi manusia (HAM) secara teoretis merupakan hal baru, bentukan abad ke-18. Karakteristik pokoknya, yakni setiap orang menikmati hak-hak dasar tertentu berdasarkan kenyataan bahwa ia adalah manusia tanpa diskriminasi atas dasar ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau lainnya.[12]

Konsep HAM modern itu jelas merupakan kreasi Barat. Ia lahir dari rahim modernitas Barat, ketika teori sekuler modern tentang hukum alam diterima para filsuf Zaman Pencerahan. Oleh mereka, teori hukum alam itu diperluas cakupannya, dan muncullah kesepakatan luas tentang prinsip mengenai hak-hak alamiah manusia. Didorong, antara lain, oleh Revolusi Prancis (1789-1799), Revolusi Amerika, dan berakhirnya perang dunia II (1939-1945) dengan kekalahan fasisme Jerman, Italia, dan Jepang, prinsip itu ditetapkan dalam Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada 1945. Prinsip inilah kemudian yang dielaborasi secara lebih sistematis dalam *the Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) [Deklarasi Universal tentang HAM].[13]

Berisi 30 pasal, UDHR dimulai oleh mukadimah. Pasal 1 dan 2 berisi pernyataan umum bahwa manusia mempunyai hak yang didapat sejak lahir tanpa diskriminasi atas dasar apa pun. Pasal 3-21 berbicara mengenai hak-hak individu. Pasal 22-27 berbicara mengenai hak-hak ekonomi sosial (termasuk hak untuk mendapatkan pekerjaan serta mendirikan serikat buruh, dan anak-anak memiliki hak akan keamanan sosial dan pendidikan) dan hak-hak yang bersifat kultural (termasuk

[11] Yamani. *Antara,* h. 136-137.
[12] Taufik Abdullah. *et. al. Ensiklopedi Tematis Dunia Islam jilid III.* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 161, dan lihat juga David Litle. *et. al Kebebasan Agama dan Hak-hak Asasi Manusia.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Academia, 1997), h. xiii
[13] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 161.

hak akan kebebasan berhati nurani dan beragama, yang meliputi hak untuk pindah agama dan menjalankan agama). Tiga pasal terakhir (pasal 28-30) menegaskan kebutuhan akan sebuah kerangka kerja agar hak-hak tersebut dapat direalisasikan. Seorang individu tidak saja menikmati hak, melainkan juga mempunyai kewajiban. Siapapun harus tunduk pada beberapa restriksi legal yang diadakan untuk menjamin diakui dan dihormatinya hak-hak dan kebebasan orang lain. Tidak ada satu negara pun yang boleh bertindak dalam cara apa saja sehingga melanggar hak-hak dan kebebasan seseorang atau kelompok.[14]

Meskipun tidak mengikat secara hukum, UDHR jelas merupakan standar HAM paling penting yang diterima oleh sebuah organisasi internasional pada abad ini. dalam pemahaman dewasa ini, istilah HAM mendapat konotasi dan makna konkretnya dari UDHR yang ditetapkan pada 10 Desember 1948 itu, dan *covenant* yang dibuat belakangan untuk melengkapinya. Dua *covenant* yang paling penting dikeluarkan pada 1966 adalah *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (Perjanjian Internasional mengenai Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Kultural) dan *International Covenantion Civil and Political Rights* (Perjanjian Internasional mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik).[15]

Dalam rumusan HAM modern ini, masyarakat dipandang sekuler, dan agama tidak dapat dipandang sebagai tatanan yang mengikat masyarakat atau negara. Hukum dipandang sekuler dan independen dari otoritas agama tertentu. Sebuah hukum mendapat kekuatan legal dengan penerimaan manusia atasnya (legislasi), dan itu berarti tidak sakral dan terikat oleh waktu. Kompetensi agama benar-benar hanya terletak pada pilihan bebas seseorang atasnya (pasal 18), pada keputusan keluarga (pasal 26:3), dan pilihan orang tua sehubungan dengan pendidikan anak-anak mereka. Kompetensi itu tidak berlaku pada bidang hukum, karena hukum harus ditegakkan secara pukul rata tanpa mempedulikan agama. Basis otoritas pemerintah adalah kehendak rakyat, kedaulatan manusia dan bukan sesuatu yang ilahiah.

Sebetulnya di sinilah masalahnya, tatkala kita ingin mengukur apakah *Wilayah al-Faqih* menjunjung tinggi HAM, atau tidak. *Wilayah al-Faqih* adalah konsep pemerintahan yang ditetapkan secara demokratis dan merupakan konstitusi yang diakui oleh rakyat Iran, memiliki landasan filosofis berbeda dengan konsep UDHR. *Wilayah al-Faqih* menjunjung tinggi syariat Islam, sementara UDHR menjunjung tinggi sekulerisme. Karenanya wajar jika Iran – sebagaimana Arab Saudi – menolak rumusan UDHR secara *de jure* meski tidak

[14] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 161.
[15] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 161.

membatalkan ratifikasi negara itu terhadap Perjanjian Internasional mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik. Dalam pasal 4 undang-undang dasar Iran menyatakan:

> "Segala jenis hukum dan peraturan… haruslah didasarkan pada kriteria Islam. Prinsip ini berlaku mutlak dan umum bagi semua pasal dan undang-undang dasar, hukum dan peraturan. Para ahli hukum Islam (*fuqaha'*) dalam dewan pengawas mempunyai tugas untuk mengawasi penerapannya."

Imam Khomeini menyatakan: "Apa yang mereka katakanan sebagai HAM adalah omong kosong, tak lebih dari koleksi aturan korup yang dibuat oleh kaum zionis untuk menghancurkan seluruh agama yang benar." [16]

Sementara itu Ayatullah Ali Khamenei yang terpilih menggantikan Imam Khomeini sebagai *rahbar* (pemimpin revolusioner) menegaskan: "Ketika kita ingin tahu apa yang benar dan apa yang salah, kita tidak pergi ke PBB; kita merujuk pada Alquran … Bagi kita UDHR tidak lebih dari kumpulan omong kosong yang dibuat oleh murid-murid setan." [17]

Bahkan pemerintah Iran curiga terhadap organisasi pemantau HAM, seperti Amnesti Internasional. Pada 1981, Imam Khomeini berkata: [18]

> "Hati-hatilah! Segala unsur kekuatan setan dan sekutunya, seperti Amnesti Internasional dan organisasi lainnya, telah bersatu untuk menghancurkan Republik Islam kita dan tidak mengizinkannya untuk tumbuh dan berkembang… Kita tahu bahwa Amnesti Internasional yang minta izin datang ke Iran dan memeriksa apa yang terjadi di sini, sebenarnya membawa misi untuk datang dan mengecam negara kita. Mereka bersatu untuk menghancurkan gerakan Islam kita, yang tidak lain berarti menghancurkan Islam."

Kendati demikian, Catatan menyangkut perlakuan Republik Islam terhadap golongan minoritas agama dijelaskan pada Bab I Pasal 13:

> "Rakyat Iran pemeluk agama Zoroaster, Yahudi, dan Kristen merupakan golongan minoritas yang diakui dan bebas melakukan ritus-ritus keagamaan mereka, dan bertindak menurut hukum agamanya sepanjang menyangkut ajaran-ajaran agama dan status pribadinya." (UUD RII Pasal 13)

Begitu pula terhadap hak-hak umum masyarakat, konstitusi Iran telah memberikan jaminan yang jelas. Dalam Bab III, di bawah judul Hak-hak Sipil,

[16] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 166.
[17] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 166.
[18] Taufik Abdullah. *et.al. Ensiklopedi,* h. 166.

konstitusi Iran menegaskan persamaan hak diantara warga Negara Iran tanpa memandang suku, etnik, bahasa, bangsa, dan lainnya:

> "Semua rakyat Iran, baik dari suku dan bangsa apa pun, akan menikmati hak-hak yang sama dan perbedaan warna kulit, ras, bahasa dan sebangsanya, tidak akan dianggap sebagai hak istimewa." (UUD RII Pasal 19)

Sebagai jaminan atas hak-hak hukum, sosial, politik, ekonomi, undang-undang menyebutkan :

> "Seluruh rakyat, baik laki-laki maupun perempuan akan mendapat perlindungan hukum yang sama, dan akan menikmati semua hak asasi manusia, dalam politik, sosial, ekonomi dan kebudayaan sesuai dengan ajaran Islam" (UUD RII Pasal 20)

> "Prestise, kehidupan, harta kekayaan, dan hak-hak rayat, serta tempat tinggal dan penghuninya bagi setiap individu akan dijamin oleh hukum, jika tidak dianggap sebaliknya oleh hukum." (UUD RII Pasal 22).

Adapun tentang kaum wanita ditegaskan akan hak-haknya:

> "Pemerintah wajib menjamin hak-hak kaum wanita; dengan tetap memperhatikan patokan Islam, pemerintah harus melaksanakan hal-hal berikut ini :
>
> 1. Menciptakan lingkungan yang sehat demi pertumbuhan kepribadian wanita dan demi menghidupkan kembali status jasmani dan rohani mereka.
> 2. Membantu para ibu, terutama ketika mengandung, memberikan perlindungan dan bantuan untuk anak-anak yatim.
> 3. Menciptakan pengadilan yang kompeten untuk melindungi anggota keluarga.
> 4. Membuat asuransi khusus untuk parajanda, wanita jompo, dan wanita yang tidak punya wali.
> 5. Memberi kedudukan wali bagi para ibu yang mampu terhadap anak-anak jika anak-anak itu tidak memiliki wali yang sah. (UUD RII Pasal 21)

Kemudian, salah seorang pemimpin revolusi terkemuka, Bani-Sadr, menyatakan bahwa setiap kelompok harus mendapatkan hak yang dijamin oleh Undang-Undang: "Menghargai identitas dan hak-hak suatu kelompok sebagaimana

identitas dan hak-hak kelompoknya, adalah ide Islam", dia mengklaim, "karena itu, kita tidak perlu bertengkar dengan orang-orang yang mengatakan; hak kami adalah milik kami."[19]

Konstitusi Iran dalam hal ini menjamin hak kaum minoritas untuk mengikuti aturan perilaku domestik mereka sepanjang dalam kehidupan publik mereka berkelakuan sesuai dengan norma-norma Islam. Konstitusi juga menjamin "kesamaan hak", tidak saja bagi setiap kelompok etnik atau suku, tetapi juga bagi "rakyat Iran penganut Zoroastrian, Yahudi dan Kristen" sebagai "minoritas yang diakui'.

Meskipun komunitas Yahudi telah menciut jumlahnya sehingga separo dari populasi sebelum revolusi akibat arus migrasi dan dampak buruk pada masa-masa sulit pada tahun-tahun awal setelah revolusi, secara umum, orang-orang Yahudi mampu mempraktikkan agama mereka secara bijaksana dan menjalankan fungsi mereka di tengah masyarakat. Di bawah Rafsanjani, orang-orang Yahudi diberi visa *exit*-ganda dan televisi Teheran untuk pertama kalinya sejak revolusi menyiarkan upacara Seder pada perayaan Paskah. Gereja-gereja Kristen juga dapat mempraktikkan keyakinan mereka dan menjalankan fungsi mereka dalam masyarakat, meskipun dilarang menyebarluaskannya di tengah kaum Muslim.[20]

Namun menurut John L. Esposito dan John O. Voll, meskipun ada jaminan undang-undang dan kemampuan umum untuk hidup dan berfungsi di tengah masyarakat, golongan minoritas etnik dan agama kadang-kadang mendapati bahwa kehidupan mereka sulit, jika tidak dapat dikatakan membahayakan. Keduanya mencatat, toleransi agama dari rezim itu sering naik-turun, yang mencerminkan situasi politik dalam negeri dan pertarungan antara ideolog pragmatis dan ideolog militan. Golongan minoritas agama diwajibkan menaati pelarangan minum alkohol dan pemisahan jenis kelamin dalam fungsi-fungsi publik. Mengajak orang-orang Muslim untuk mengikuti agama mereka, dan murtad merupakan pelanggaran besar. Semua ini merupakan contoh-contoh penganiayaan agama, meskipun masih diperdebatkan sejauh mana hal itu dilakukan dan apa alasannya.[21]

Terlepas dari keraguan kedua penulis tersebut, yang pasti konstitusi Iran telah memberikan perlindungan atas hak warga negara sebagai salah satu persyaratan

---

[19] Taufik Abdullah. *et. al. Ensiklopedi*, h. 214-215.

[20] John L. Esposito dan John O. Voll. *Demokrasi di Negara-negara Muslim.* (Bandung: Mizan), h. 94.

[21] John L. Esposito dan John O. Voll. *Demokrasi,* h. 94.

negara demokratis. Namun kebebasan tersebut harus sesuai dengan konstitusi Iran. Sama halnya dengan kebebasan yang diberikan oleh negara demokratis liberal lain, liberalisme kentara sekali dalam menafsirkan kebebasan yang mereka persepsikan. Sebut saja Prancis atau Inggris sebagai negara yang diamini masyarakat dunia sebagai negara demokratis, tetap saja memberlakukan undang-undang yang melarang umat Islam mengenakan jilbab di sekolah-sekolah milik pemerintah, padahal pelarangan itu bertentangan dengan hak asasi umat Islam untuk menjalankan perintah agamanya, bahkan bertentangan dengan liberalisme itu sendiri.

Jika yang dinilai adalah "penerapan undang-undang", maka akan sedikit sekali negara atau boleh jadi tidak ada yang lolos dari "seleksi" pelaksanaan undang-undang secara paripurna dan tanpa cacat. Bukti di atas menjelaskan hal itu, dan diskriminasi atas suku aborigin yang terjadi di Amerika Serikat bukan merupakan rahasia umum, padahal negara ini mengaku sebagai pejuang demokrasi.

KEBEBASAN BERSERIKAT DAN BERPENDAPAT

Revolusi menawarkan sebuah janji. Otoriterisme politik dan korupsi sosial yang dijalankan kerajaan Pahlevi akan dihancurkan dan diganti dengan Republik Islam yang merdeka, yang akan mewujudkan suatu masyarakat yang lebih demokratis dan berkeadilan sosial. Revolusi menjanjikan kebebasan dari kelaliman pemerintahan otokrasi Syah, yang dilambangkan oleh SAVAK dan penjara Evin di Teheran. Pemerintahan Syah telah dikecam oleh para kritikusnya karena tindakan penindasan dan pelanggaran atas hak-hak asasi manusia, sensor ketat, pelarangan partai-partai politik, penangkapan, penahanan, penyiksaan, eksekusi dan pembunuhan terhadap para anggota oposisi serta terciptanya suatu masyarakat yang di dalamnya nasib pribadi dan karier profesional individu bergantung pada belas kasih raja. Para kritikus itu menuntut partisipasi politik, kebebasan asasi untuk berbicara, bermusyawarah, berserikat, dan pers yang bebas.[22] Kebebasan berserikat dan berkumpul diatur dalam Bab III Pasal 26 dan 27 konstitusi Iran menyatakan:

> "Partai, perserikatan, kelompok politik dan serikat buruh serta masyarakat minoritas Islam dan yang diakui akan bebas, dengan syarat mereka tidak melanggar asas-asas kemerdekaan, kebebasan, persatuan nasional, dan

[22] John L. Esposito dan John O. Voll. *Demokrasi,* h. 90. Tentang kebebasan berpendapat ini juga dapat ditelaah dari perbincangan yang alot antara Sourosy dengan Murtadha Muthahhari saat penetapan nama Republik Islam Iran. Murthadha Muthahhari. *Kebebasan*, h. 3-130.

> prinsip Islam serta dasar Republik Islam. Tidak seorang pun akan dilarang atau dipaksa untuk mengikuti mereka." (UUD RII Pasal 26)
>
> "Rapat umum dan pawai akan bebas, asalkan mereka tidak bersenjata dan tidak merusak dasar-dasar Islam." (UUD RII Pasal 27)

Jaminan konstitusi ini memberi dampak positif bagi perkembangan organisasi massa atau organisasi politik di Iran. Riza Sihbudi mencatat, secara garis besar, organisasi-organisasi politik di Iran pasca-revolusi dapat dikategorikan menjadi empat kelompok, yaitu:[23]

1. Kelompok Islam, terdiri dari dua partai besar: Partai Republik Islam *(Hezb-e Jomhori-e Islami)* dan Partai Republik Rakyat Muslim *(Hezb-e Jomhori-e Khalq-e Mosalman)*.
2. Kelompok nasionalis. Dalam kelompok ini sekurang-kurangnya ada empat organisasi politik, yaitu Front Nasional *(Jebhe-e Melli)*; Gerakan Pembebasan Iran *(Nehzat-e Azadi-e Iran* atau *the Liberation Movement of Iran)*; Front Demokrasi Nasional *(Jebhe-e Democratic e-Melli)*; dan sebut saja "kelompok Bani Sadr".
3. Kelompok kiri/Marxis. Dalam kelompok ini sekurang-kurangnya ada tiga organisasi yang cukup dikenal, yaitu Partai "Massa" *(Hezb-e Tudeh)*, Organisasi Pejuang Rakyat Iran *(Sazeman-e Mojahedin-e Khalq-e Iran*, dan Organisasi Gerilya Pejuang Rakyat Iran *(Sazeman-e Cherkiha-ye Fedayen-e Khalq-e Iran)*.
4. Kelompok royalis. Dalam kelompok royalis (monarkis) terdapat nama-nama keluarga mendiang (bekas Syah) Reza Pahlevi seperti Farah Pahlevi, Putri Azadeh, putri Ashraf (saudara bekas Syah), dan Reza Pahlevi II (bekas putra mahkota) dan lain-lain.

Sejak awal berdirinya Republik Islam Iran, betapapun kharismatis dan berkuasanya Khomeini, berbagai fraksi ramai bersaing untuk meraih kekuasaan, dan dengan demikian, toleransi pemerintah terhadap pluralisme serta perbedaan pendapat diuji. Meskipun kepemimpinan di Iran tetap setia pada revolusi, perbedaan pendapat dan kebijakan yang penting berlangsung di antara fraksi-fraksi yang bersaing menyangkut isu kebijakan dalam negeri dan luar negeri seperti *land reform,* nasionalisasi, penyebaran revolusi keluar negeri, dan

[23] Riza Sihbudi. *Biografi Politik Imam Khomeini.* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 90-101.

berhubungan dengan Barat. Bahkan Partai Republik Islam yang didominasi para ulama itu bubar pada 1987 akibat timbulnya pertikaian-pertikaian fraksi.[24]

Selain itu, kendati parlemen dan pemerintah dikuasai oleh partai yang sama, namun tidak berarti kehadiran Majelis hanya sebagai "pelengkap". Bahkan di bawah kepemimpinan Rafsanjani (1984), Majelis berhasil tampil sebagai lembaga politik paling berpengaruh sesudah lembaga *Wilayah al-Faqih*. Majelis tidak segan-segan mengecam kebijaksanaan pemerintah.[25] Perbedaan yang tajam antara Mejelis dan pemerintah sering kali muncul pada saat pengangkatan anggota kabinet. Pada 1981 dan 2005, misalnya, usulan Presiden Ali Khamenei dan Mahmoud Ahmadinejad ditolak oleh Majelis.[26]

Ahmad Khumaini, anak Imam Khumaini, menyebutkan bahwa munculnya pendapat yang berbeda dalam kekuatan yang tunduk pada pemerintahan dan prinsip-prinsip revolusi merupakan hal yang wajar dan biasa, serta tidak akan mebahayakan posisi pemerintahan dan stabilitas Negara. Bahkan, baginya, hal itu akan menumbuhkan pemikiran yang sehat dalam pemaparan-pemaparan pendapat yang saling mengisi dalam memahami atau menginterpretasikan undang-undang, dengan syarat tetap berpijak pada kebenaran dan batasan-batasan yang jelas dalam prinsip-prinsip Islam dan konstitusi resmi.[27]

Lebih lanjut, ia menegaskan, pemaparan pendapat yang berbeda, tentang bagaimana cara mengurusi masyarakat serta mengatasi problematika politik dan ekonomi, disamping dapat meningkatkan kesadaran publik, juga sangat berpengaruh dan bermanfaat untuk mendeteksi hal-hal yang negative dan positif dari kebijakan Negara serta kemudian memperbaikinya.[28]

KEBEBASAN PERS

> "Dalam media massa (radio dan televisi) kebebasan publisitas dan propaganda akan dijamin menurut ajaran Islam. Media massa tersebut akan berada di bawah pengawasan tiga kekuasaan: Kehakiman (Dewan Kehakiman Agung), legislatif dan eksekutif. (UUD RII Pasal 175)

Kebebasan pers, merupakan salah satu penopang penting bagi Negara yang demokratis. Kehidupan masyarakat industri ditandai dengan semacam

[24] Yamani. *Antara,* h. 148.
[25] Riza Sihbudi. *Biografi,* h. 87
[26] Riza Sihbudi. *Biografi,* h. 89-90.
[27] Ahmad Khumaini. *Imam Khomaini.* (Bogor: Cahaya, 2004), h.423-424.
[28] Ahmad Khumaini. *Imam,* h. 424.

sistem kontrol dari rakyat berupa pers atau opini publik. Opini publik ini diwujudkan di dalam pers, maka pers harus diberikan kebebasan seluas-luasnya. Semua negara mengakui kebebasan pers. Kata "bebas" harus disebut karena merupakan prinsip yang disepakati sebagai salah satu ciri demokrasi itu.[29]

Iran dengan *Wilayah al-Faqih*-nya sebagaimana berlaku dalam negara demokratis mana pun di dunia ini menganut kebebasan pers asal bertanggung jawab dan tidak membahayakan dasar-dasar Islam dan keselamatan negara. Bab III Pasal 24 dan 25 Konstitusi Iran menyatakan:

> "Pers dan publikasi mempunyai kebebasan untuk menulis asalkan tidak membahayakan dasar-dasar Islam atau hak-hak rakyat. Hukum akan menentukan tentang penerapan hak ini." (UUD RII Pasal 24)
>
> "Menyensor surat atau tidak menyampaikan, menyadap telepon dan membuka pembicaraan telepon, membuka telegram dan telex, menyensor atau tidak menyampaikan atau tidak mengirimkan pesan, mendengar-dengar atau bertanya tentang urusan orang lain akan dilarang, jika tidak dianggap sebaliknya oleh undang-undang." (UUD RII Pasal 25)

Pernyataan "jika tidak dianggap sebaliknya oleh undang-undang" mengindikasikan bahwa betapapun kebebasan yang diberikan untuk mengakses informasi dan berekspresi tetap saja dibatasi oleh undang-undang. Sebab kebebasan berekspresi dapat saja membahayakan negara, dan transparansi dalam segala hal merupakan sebuah proses yang sulit dan kompleks dan membutuhkan keseimbangan yang hati-hati antar kepemimpinan yang saling bertentangan.

Di satu sisi, sebuah pemerintahan terbuka adalah yang memiliki nilai-nilai pertanggungjawaban dan partisipasi yang demokratis. Namun, pada sisi yang lain pemerintahan yang terbuka sering membutuhkan kost yang besar, karena transparansi mesti mengorbankan sejumlah kepentingan yang sah atau efisiensi di pemerintahan, serta dapat merusak nilai-nilai sosial yang baik seperti perlindungan terhadap privasi seseorang, keamanan nasional dan penegakan hukum. Rodney A. Smolla menyatakan, pemerintahan-pemerintahan demokratis seharusnya terbuka dan transparan, namun dalam situasi dan kondisi tertentu membutuhkan upaya rahasia atau diam-diam agar dapat berfungsi secara tepat.[30] Karenanya,

[29] Jalaluddin Rakhmat. *Pemikiran Politik Islam dari Nabi* Saw. *Via Al-Farabi hingga Ayatullah Khomeini* (Sebuah Pengantar), dalam Yamani. *Antara,* h. 21-22.
[30] Rodney A. Smolla. *Hak Masyarakat Untuk Tahu: Transparansi Dalam Lembaga-Lembaga Pemerintahan,* dalam Jurnal *Demokrasi,* Office of International, h. 65.

masih menurut Smolla, Amerika, sebagai kanfium demokrasi, tetap saja memberikan batasan atas kebebasan informasi dan berekspresi tersebut.[31]

Menarik ungkapan yang dikemukakan oleh John Esposito dan John O. Voll, sebagaimana dikutip oleh Yamani:[32]

> "…. ideologi dan tuntutan islami dari negara itu berimplikasi pada kontrol negara atas pers dan media massa, serta penerapan aturan yang menetapkan minuman, pakaian (bagi kaum wanita dan pria), dan ibadah. Namun, bahkan di sini, pers, sebagaimana parlemen Iran, sangat beraneka ragam dan, dalam batas-batas tertentu, bersikap kritis sejak soal kepemimpinan dan *land reform* hingga pendidikan, perdagangan dengan Barat, dan kedudukan kaum perempuan."

Kriteria tunggal untuk menentukan 'harus' dan 'jangan', 'baik' dan 'buruk', serta 'nilai' dan 'non-nilai', yang dalam bahasa filsafat disebut *'hasan'* dan *'qabah'* adalah apakah sesuatu itu selaras atau tidak selaras dengan kesempurnaan tertinggi manusia dan kedekatan kepada Allah swt. Kebebasan pers dan media massa dapat ditimbang dari prinsip aturan yang sama. Jika berperan efektif bagi kesempurnaan manusia dan kedekatannya kepada Allah swt, maka pers dan media massa menjadi ihwal yang diinginkan dan menghasilkan nilai positif. Namun, jika menyebabkan keterpisahan manusia dari Tuhan dan menjauh dari kesempurnaan, maka semua itu akan dianggap sebagai hal yang bertentangan dengan nilai dan banyak kasus, menjadi wajib bagi pemerintah untuk mencegahnya.[33]

---

[31] Hal-hal yang tidak dapat diakses dalam konstitusi Amerika menurut Rodney A. Smolla adalah: [1] rahasia keamanan nasional yang berhubungan dengan pertahanan nasional atau kebijakan luar negeri; [2] materi yang berhubungan semata-mata dengan aturan-aturan personel dan praktik internal sebuah badan pemerintah; [3] materi yang secara khusus dikecualikan dari pembukaan informasi berdasarkan undang-undang federal lainnya; [4] rahasia perdagangan dan komersial atau informasi keuangan yang mendapatkan hak istimewa atau dirahasiakan; [5] memorandum antar atau di dalam badan pemerintah atau surat-menyurat yang menurut undang-undang tidak akan bisa tersedia untuk pihak lain selain badan itu dalam proses berperkara melawan badan itu; [6] berkas pribadi dan kesehatan serta arsip-arsip semacamnya jelas-jelas merupakan pelanggaran terhadap privasi pribadi; [7] arsip atau informasi yang dikumpulkan untuk tujuan-tujuan penegakan hukum, di mana pada titik tertentu keluarnya arsip-arsip atau informasi tersebut memungkinkan terjadinya gangguan terhadap upaya penegakan hukum [8] materi yang berhubungan dengan pemeriksaan dan peraturan perbankan; [9] informasi geologi dan geofisik termasuk peta-peta yang berhubungan dengan sumur minyak. Lihat Rodney A. Smolla. *Hak,* h. 65.

[32] Yamani. *Antara,* h. 147-148.

[33] Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Freedom: Bebas Terpaksa atau Terpaksa Bebas.* (Jakarta: Al-Huda, 2006), h. 74.

KEBEBASAN BUDAYA

Program kebudayaan merupakan salah satu elemen penting dalam Republik Islam Iran. Jika masa Syah Pahlevi, kebudayaan Barat menjadi acuan resmi negara, maka berlawanan dengan hal itu, pasca revolusi kebudayaan Islam menjadi landasan akurat bagi kebijakan negara. Ayatullah al-Uzhma Ali Khamenei, yang merupakan wali faqih dan *rahbar* sejak meninggalnya Imam Khumaini, menegaskan bahwa saat ini telah terjadi perang kebudayaan (*al-ghazwu al-Tsaqafah*) di Iran, di mana kekuatan politik dan ekonomi Barat berusaha mempengaruhi dan meneror secara halus terhadap unsur-unsur dan prinsip-prinsip dasar kebudayaan Islam.[34]

Perang kebudayaan ini, menurut Imam Khamenei, menghendaki generasi baru Iran melucuti keyakinan dirinya dengan tiga cara. *Pertama,* menggoyang keyakinan mereka terhadap agamanya. *Kedua,* memutuskan hubungan mereka dari keyakinan terhadap prinsip-prinsip revolusi Islam. *Ketiga,* menjauhkan mereka dari pemikiran efektif yang mampu menghasilkan kekuatan besar yang berwibawa seraya menggiring mereka untuk merasakan keadaan yang diliputi ketakutan dan ancaman.[35]

Perang kebudayaan ini dilakukan berdasarkan dua pilar yang harus diperhatikan secara seksama, yaitu :

1. Menggantikan budaya setempat (lokal) dengan budaya asing. Praktek ini dalam kenyataannya melanjutkan praktek politik yang dilakukan di masa Pahlevi.
2. Melakukan serangan budaya terhadap nilai-nilai yang menyangga Republik Islam dan bangsanya dengan berbagai cara dan sarana, diantaranya, mengimpor film-film dan drama picisan berseri produksi asing serta penyebaran buku-buku dan majalah yang ditulis berdasarkan arahan pihak asing.[36]

Untuk mengimplementasikan dan menjaga kebudayaan Islam, terutama saat berhubungan dengan kebudayaan-kebudayaan dari negara-negara lainnya, *Rahbar* melalui Menteri Kebudayaan dan Petunjuk Islami Iran, membentuk Organisasi Islam Kebudayaan dan Hubungan Internasional (*Islamic Culture and Relations Organization*).

---

[34] Imam Ali Khamenei. *Perang Kebudayaan* (Jakarta: Cahaya, 2005), h. 15.

[35] Imam Ali Khamenei. *Perang,* h. 16.

[36] Imam Ali Khamenei. *Perang,* h. 16-17.

Dalam Anggaran Dasarnya (AD) pada pasal 2, organisasi ini bertujuan untuk :

1. Menghidupkan dan menyebarluaskan pemikiran dan pengetahuan islami di dunia dengan tujuan membangun kesadaran umat Islam dan menyampaikan pesan Islam ke seluruh dunia.
2. Menyampaikan informasi tentang berbagai sumber, tujuan dan posisi Revolusi Islam dan menjelaskan kedudukannya bagi masyarakat dunia.
3. Memperluas perayaan budaya dengan berbagai negara dan kaum dunia terutama dengan umat Islam dan kaum *mustadh'afin*.
4. Memperkuat dan menyesuaikan perayaan budaya Republik Islam Iran dengan berbagai negara lain dan organisasi budaya lainnya.
5. Memperkenalkan budaya dan peradaban Iran, karakter budaya, geografi dan sejarahnya dengan benar.
6. Menyediakan sarana persatuan di kalangan kaum muslimin dan mendirikan satu barisan berdasarkan prinsip ajaran Islam.
7. Pertarungan pemikiran dengan budaya anti agama, anti Islam, anti Revolusi dan menyadarkan kaum muslimin tentang teror pecah belah musuh serta membela hak-hak kaum muslimin.
8. Menumbuhkan, meningkatkan dan memperbaiki kondisi budaya, *tabligh*, politik, ekonomi dan sosial kaum muslimin khususnya bagi para pengikut Ahli Bait as di seluruh dunia.

Sedangkan pada pasal 3, menyebutkan tugas-tugas organisasi sebagai beikut :

a. Menentukan kebijakan, manajemen, petunjuk, pengawasan dan koordinasi:
    1. Menentukan kebijakan dan koordinasi semua aktivitas budaya-*tabligh* di luar negeri.
    2. Menunjuki, mengawasi dan melindungi aktivitas budaya organisasi swasta di luar negeri.
    3. Mengawasi kualitas pelaksanaan perjanjian dan pertukaran budaya, seni dan *tabligh* dengan negara-negara lainnya.
    4. Memberi petunjuk dan membantu secara materi atau maknawi kepada berbagai tokoh, organisasi, asosiasi Islam asosiasi penduduk di luar negeri serta mengawasi aktivitas mereka.

    5. Memanajemen program budaya dan *tabligh* untuk warga Iran dan mereka yang berada di luar negeri dan berminat dengan budaya dan peradaban Islam Iran.
    6. Membuat peraturan dan hukum yang mengawasi penyediaan dan penerbitan buku, majalah dan produk budaya-*tabligh* lainnya untuk luar negri dan mengawasi kualitas pelaksanaannya.

b. Aktivitas studi dan penelitian
    1. Studi dan analisa dengan tujuan mengenali berbagai metode yang sesuai dalam rangka memperkenalkan ilmu, *makrifah*, budaya dan peradaban Islam dan Iran.
    2. Melakukan studi dan penelitian budaya internasional dan membantu para peneliti Islam khususnya dalam pengetahuan tentang agama, mazhab, budaya negara dan struktur alur pemikiran berbagai masyarakat.
    3. Mengenali berbagai masyarakat, organisasi dan tokoh-tokoh budaya serta mazhab dunia terutama di negara-negara Islam.

c. Pelaksanaan.
    1. Menciptakan sarana dan koordinasi untuk membuat perjanjian yang dibutuhkan dalam rangka tukar menukar kebudayaan, ilmiah, pendidikan, seni, film layar lebar, pariwisata, berita, media informasi, olahraga dan pertolongan. Jika perlu, mengikuti pertemua dengan berbagai organisasi budaya kawasan dan internasional bekerjasama dengan unit-unit pelaksana yang terkait.
    2. Melakukan kerjasama budaya dan *tabligh* dengan berbagai pusat Islam dan budaya negara-negara lain dan berbagai organisasi lokal dan internasional.
    3. Membantu menciptakan dan menyebarluaskan aktivitas berbagai pesantren dan universitas di luar negeri.
    4. Menciptakan, memperluas dan memanejeman urusan berbagai perwakilan budaya Iran dan berbagai pusat Islam dan budaya yang terikat dengan Republik Islam Iran di luar negeri dan menentukan perwakilan budaya dan *tabligh* serta mengawasi pelaksanaan kewajiban mereka.
    5. Memilih, mendidik, memperluas dan mengirimkan *muballigh* dan guru agama ke luar negeri.
    6. Memperluas bahasa dan sastra Persia serta memperkuat kedudukannya.

7. Menulis, menerjemah dan menerbitkan berbagai buku dan majalah yang sesuai dengan tujuan memperkenalkan ilmu, *makrifah*, budaya dan peradaban Islam dan Iran serta pertukaran budaya dengan negara-negara lainnya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa kebebasan budaya di Iran sangat mempertimbangkan nasionalisme dan terutama nilai-nilai syariat Islam.

PEREMPUAN DALAM BINGKAI *WILAYAH AL-FAQIH*

PENDAHULUAN

“Pada masyarakat kita, kaum wanita berubah dengan pesat. Tirani zaman kita dan pengaruh dari berbagai lembaga telah mengambilnya dari ‘dia yang sebenarnya’. Semua cirri dan nilai tradisional wanita telah diambil darinya, sehingga mereka (para tiran itu) membuatnya menjadi makhluk yang ‘mereka kehendaki’, ‘mereka bangun’, dan kita lihat bahwa mereka (kaum wanita) telah ‘terbentuk’.

“Itulah sebabnya maka pertanyaan yang paling penting dan relevan bagi wanita yang telah sadar dimasa ini ialah, ‘siapakah saya?’ Dia menyadari sepenuhnya bahwa ia tak dapat bertahan sebagaimana dirinya sekarang. Sesungguhnya ia tidak mau menerima topeng zaman modern demi menggantikan topeng tradisionalnya. Ia hendak memutuskan sendiri. Wanita-wanita sezamannya juga telah menentukan diri mereka sendiri. Dengan sadar mereka menghias kepribadian dengan kesadaran dan kemerdekaan. Mereka menghias diri mereka dengan sempurna. Mereka mewujudkan suatu desain. Mereka merefleksikan suatu sketsa, namun mereka tak tahu bagaimana. Mereka tak tahu desain yang sebenarnya—dari sisi kemanusiaan—dari kepribadian mereka, yang bukan refleksi dari warisan mereka dan bukan pula dari topeng tiruan yang dipaksakan secara artifisial kepada mereka. Lalu dengan manakah mereka mesti mengidentifikasikan diri?”

Ungkapan di atas ditulis salah seorang ideolog Revolusi Islam Iran, yaitu Ali Syariati dalam memulai bukunya *Fatimah is Fatimah.* Ia ingin menunjukkan bahwa wanita abad ini, khususnya wanita-wanita Iran yang terbaratkan,

telah kehilangan sosok yang pantas untuk diteladani dalam merefleksikan diri menghadapi perkembangan zaman. Memang, banyak yang berjuang untuk mengangkat harkat dan martabat wanita, tetapi mereka tidak mengerti ke mana arah perjuangan itu? Bahkan boleh jadi mereka juga belum memahami dengan baik apa yang disebut harkat dan martabat wanita. Sehingga, bagi Ali Syari'ati pertanyaan awal yang mesti dijawab para wanita adalah 'siapakah saya?'. Karenanya, ia ingin menampilkan sosok wanita lintas zaman yang patut mendapat perhatian ekstra dalam membantu wanita abad ini membentuk jati diri dan kepribadiannya, yakni Fatimah Az-Zahra binti Muhammad saw.

WANITA IRAN DALAM SEJARAH REVOLUSI

> "Wanita di Iran mengurus keluarga mereka dengan sebelah tangan sedang dengan tangan yang lainnya mereka menggerakkan masyarakat" (Fayyaz Bakhsh).

Ungkapan di atas dilontarkan oleh Fayyaz Bakhsh dalam "Kongres Wanita dan Revolusi Islam" untuk membuktikan bahwa wanita Iran bukanlah hanya berperan aktif di rumah melainkan juga dalam pergulatan sosial-kemasyarakatan baik bidang politik, ekonomi, kebudayaan, militer, dan sebagainya bahkan menjadi elemen inti dalam Revolusi Islam Iran. Hal ini diakui oleh Bapak Revolusi dan pendiri Republik Islam Iran, Imam Khumaini:

> "Wanita-wanita Iran telah memberikan sumbangan lebih besar kepada revolusi ini daripada yang diberikan kaum pria. Sekarang pun mereka aktif di garis belakang front pertempuran dan mempunyai peranan yang lebih besar dari yang lain-lainnya. Mereka mendapatkan saham besar sekarang dalam revolusi bidang pendidikan dan pengajaran, baik dalam pendidikan anak-anak mereka sendiri atau di kelas-kelas sekolah dan di tempat-tempat lain…lebih dari itu, kaum wanita, sesudah kejayaan revolusi dengan pendidikan dan latihan mereka, dengan kerja keras dan pemeliharaan kehormatan serta ajaran-ajaran Islam…menjadi pelopor-pelopor dalam urusan Negara."

Bagi Pendiri Republik Islam Iran ini, wanita memainkan partisipasi sosial-politik yang besar dalam menggulingkan pemerintahan Syah Pahlevi dan selama perang dengan Irak, mulai dari memobilisasi massa, menjadi tenaga medis, menyediakan makanan, dan yang paling mulia adalah merelakan anak-anak dan suaminya untuk berjuang dan menjadi *syuhada* di bawah bendera Revolusi Islam, hingga mereka juga ikut maju di garis depan menghadang para musuh

revolusi. Dalam salah satu ceramahnya di hadapan para wanita setelah revolusi, Imam Khumaini mengatakan :

> "Sesungguhnya merupakan suatu mukjizat ketika wanita berdiri tanpa gentar di hadapan tank dan senjata perang. Ini merupakan cahaya al-Quran dan Islam yang telah menerangi hati kalian dan hati semua anak bangsa Iran…itu adalah cahaya keimanan yang menjadikan kalian wahai para wanita tidak takut kepada ke-*syahidan* (*syahadah*).

> "…Saya ucapkan terima kasih kepada wanita-wanita yang mulia yang berkumpul di sini dan yang membela kebangkitan ini dengan berbagai demonstrasi. Mudah-mudahan Allah swt menjaga kalian dan mengabdikan kalian untuk Islam. Kalian akan dan selalu memainkan peranan besar dalam kebangkitan ini. Kalian bertanggung jawab terhadap manifestasi tujuan-tujuan kebangkitan ini, dan insya Allah kalian dapat mewujudkannya."[1]

Suasana wanita di Iran pasca revolusi jelaslah lebih baik di pandang dari sudut manapun, baik dari sisi individual, sosial- politik, ekonomi dan lainnya. Sebagai salah satu bukti konkritnya, adalah penilaian atas keberhasilan pembangunan yang dilakukan PBB melalui HDI (*Human Development Index*). HDI sendiri memiliki beberapa komponen, di antaranya GDP (*Gross Domestic Product*), GDI (*Gender-related Development Index*) dan GEM (*Gender Empowerment Measures*).[2]

Indikator untuk mengukur GDI antara lain adalah angka harapan hidup, angka melek huruf, tingkat pendidikan, dan tingkat pendapatan perempuan. Sementara itu, GEM diukur dari proporsi perempuan dalam pengambilan keputusan di parlemen, proporsi kaum perempuan profesional atau manajerial, dan rata-rata pendapatan perempuan di luar sektor pertanian. Singkatnya, sebuah negara akan memiliki kesempatan untuk meraih value HDI yang tinggi bila perempuan di negara itu memiliki value GDI dan GEM yang tinggi pula. Bukti lainnya adalah bahwa salah satu subjek penting dalam laporan-laporan HRW (*Human Right Watch*) adalah perempuan. Selama perempuan di suatu negara mengalami penindasan atau diskriminasi, negara itu tidak akan mendapatkan nilai bagus terkait dengan perlindungan HAM.[3]

---

[1] Imam Khumaini, *Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khumaini.* (Jakarta: Lentera, 2004), h. 217.

[2] Dina sulaeman, *Perempuan Iran : Observasi Antara Konstitusi dan HDI,* makalah untuk seminar Mahasiswa Indonesia se-Timur Tengah, Tehran, 16 Agustus 2005, lihat dalam www. dinasulaeman.wordpress.com.

[3] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

Dari laporan penelitian yang disampaikan oleh Dina Sulaeman, perkembangan HDI value pada masa pasca Revolusi Islam terlihat sangat pesat. Bahkan, trend kenaikan HDI value Iran jauh melampaui trend di negara-negara Asia selatan. Perlu mendapat catatan, diantara tahun 1981-1989, Republik Islam Iran sedang berjuang/berperang melawan invasi Irak (serta mengalami embargo), tetapi bahkan pada saat itu pun HDI value Iran tetap menunjukkan kenaikan. Ini memperlihatkan bahwa dalam masa perang pun, RII tetap konsisten dalam membangun negara.[4]

Di bawah ini, penulis akan mengungkapkan laporan penelitian secara deskriptif yang diungkapkan oleh Dina Sulaeman dalam seminar mahasiswa Indonesia se-Timur Tengah, di Teheran pada 16 agustus 2005.

Sejak awal revolusi RII terus menunjukkan kemajuan indeks HDI-nya. Bahkan pada sejak sebelum tahun 2000 (sekitar tahun 1998) peningkatan indeks HDI RII mulai melebihi peningkatan indeks HDI negara-negara lain di dunia. Sedangkan jika dibandingkan dengan negara-negara yang berada dalam regional yang cukup dekat dari RII, yaitu Asia selatan, RII menunjukkan keunggulan. Sebaliknya, pada masa pra-revolusi (1975-1979) indeks HDI Iran cenderung stagnan. Demikian pula pada tahun 1980, dimana pada saat itu sedang terjadi masa transisi Revolusi Islam Iran.

Antara tahun 1980-1990 HDI Iran cukup tinggi, meskipun pada saat itu Iran mengalami masa perang yang berkepanjangan (sekita 8 tahun) dengan Irak yang didukung kekuatan Barat. Sedangkan dari tahun 1990 hingga tahun 1995 Iran menunjukkan laju peningkatan HDI value yang tertinggi. Pada tahun 2004, Republik Islam Iran menempati ranking ke 101 dari 177 negara (Indonesia: rangking ke 111). Semua ini menunjukkan konsistensi Republik Islam Iran dalam pembangunan negara.

Sebagaimana telah disebutkan, salah satu komponen dalam penetapan value HDI adalah GEM (*Gender Empowerment Measures*) dan GDI (*Gender-related Development Index*). Maka setelah membandingkan kondisi perempuan Iran dengan kondisi di beberapa negara muslim lain dapat diambil beberapa kesimpulan di bawah ini, yaitu :

a. Perkiraan tingkat pendapatan perempuan Iran, yaitu USD 2,835 PPP, terhitung kelas menengah (menempati ranking ke-80 dari 175 negara), namun masih lebih rendah bila dibandingkan dengan Saudi Arabia atau Oman. Hal ini bisa terjadi karena secara umum, pendapatan perkapita di Saudi Arabia jauh melampaui Iran, yaitu mencapai US$12.650.

[4] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

b. Rasio pendapatan laki-laki dan perempuan di Iran masih rendah (bila dibandingkan dengan Indonesia, Mesir, Pakistan, Jordan), karena secara umum memang jumlah tenaga kerja perempuan Iran masih lebih sedikit dibanding jumlah tenaga kerja perempuan di Indonesia, Mesir, Pakistan, Jordan.

c. Jika dibandingkan dengan negara-negara di kawasan Timur Tengah – Afrika (Saudi Arabia, Mesir, Yaman) tingkat partisipasi perempuan Iran di parlemen tergolong tinggi, ini menunjukkan besarnya kemampuan perempuan Iran, perhatian perempuan Iran terhadap masyarakatnya, juga konsistensi implementasi dari konstitusi Iran.

d. Jumlah administrator dan manajer perempuan di Iran lebih tinggi jika dibandingkan dengan negara-negara lain di kawasan Timur Tengah-Afrika (Bahrain, Mesir, Arab Saudi, Yaman), ini menunjukkan kemampuan perempuan Iran dan kesempatan yang diberikan oleh masyarakat (keluarga atau suami) dan oleh pemerintah Iran.

e. Sebagai pekerja profesional dan teknik, perempuan Iran juga lebih maju dibandingkan dengan perempuan di negara-negara lain di kawasan Timur Tengah - Afrika (Arab Saudi dan Mesir–juga Turki), ini akibat kemajuan pendidikan untuk perempuan di Iran yang terutama dinikmati perempuan Iran sejak revolusi Iran, juga berkaitan dengan kesempatan yang diberikan oleh pemerintah dan masyarakat Iran bagi perempuan Iran dalam dunia kerja.

f. Polling yang dilakukan di Iran juga menunjukkan fakta bahwa kebanyakan perempuan Iran merasa puas dengan menjadi ibu rumah tangga murni. Ketika ditanyakan kepada responden, apakah interes terpenting dalam hidup mereka, 36,6 % menjawab 'anak', 33 % menjawab 'pekerjaan', 13,5 % 'isu politik', 12 % 'hak perempuan dalam masyarakat', dan 5% 'keamanan'. Ketika ditanya mengenai pandangan mereka tentang kehidupan, 67% menyatakan optimis, 24 % menyatakan 'agak optimis', dan 9% menyatakan kecewa.

Perlu dicatat di sini bahwa indikator GEM adalah berlandaskan pada paradigma Barat yang mengukur kemajuan perempuan dari sisi keikutsertaan mereka dalam lapangan pekerjaan. Padahal, dalam paradigma Islam yang dianut oleh Republik Islam Iran, indikator keberhasilan perempuan adalah keberhasilannya dalam membangun sebuah keluarga yang sehat. Dalam paradigma yang dianut di RII, perempuan dipersilahkan untuk mengaktualisasikan kemampuannya di lapangan pekerjaan dengan tetap mengingat bahwa tugas utamanya adalah sebagai pembangun unit terkecil (dan terpenting) dalam

masyarakat, yaitu keluarga. Dengan menganut paradigma seperti ini, kebijakan pemerintah RII bukanlah membuka lapangan pekerjaan di perkantoran seluas-luasnya kepada perempuan dan menjauhkan perempuan dari keluarganya, melainkan lebih pada upaya pemberdayaan perempuan untuk membangun industri rumah tangga.[5]

Hal ini berbeda, jika dibandingkan dengan kondisi masa rezim tiranis Syah Pahlevi, di mana wanita Iran secara formal dilarang menggunakan atribut-atribut keislaman, bahkan tingkat buta huuf yang tinggi nyaris melanda seluruh wilayah Iran. Massoumeh Price menulis:

> "Reza Shah diangkat sebagai raja pada tahun 1925. Pada tahun 1926, Sadigheh Dawlatabadi mengikuti *The International Women's Conference* di Paris. Sekembalinya dari Paris, dia muncul di depan publik dalam pakaian Eropa. Pada tahun 1928, Parlemen meratifikasi aturan baru berpakaian. Semua laki-laki, kecuali para ulama, diharuskan berpakaian ala Eropa selama berada di dalam kantor-kantor pemerintah. Pada tahun 1930, topi perempuan dibebaskan dari pajak. Emansipasi didiskusikan secara kontinyu dan digalakkan oleh pemerintah. Pada tahun 1936, Reza Shah, istrinya, dan anak-anak perempuannya mengikuti upacara wisuda di *Women's Teacher Training College* di Tehran. Semua perempuan disarankan untuk datang ke acara itu tanpa menggunakan kerudung. Pada saat itulah, 'emansipasi' perempuan Iran secara resmi dicanangkan. Pelepasan jilbab dijadikan sebuah kewajiban serta perempuan dilarang menggunakan *chadur* dan kerudung di depan umum.
>
> Pada tahun 1968, diratifikasi UU Perlindungan Keluarga. Dalam UU itu ditetapkan bahwa perceraian harus dilakukan dalam pengadilan keluarga, aturan perceraian dibuat menguntungkan, poligami dibatasi dan diharuskan adanya izin tertulis dari istri pertama. … (Pada waktu itu pula) Mrs. Parsa diangkat sebagai menteri perempuan pertama di Iran. (Kemudian dikeluarkan aturan) perempuan harus mengikuti pendidikan militer dan harus mengikuti wajib militer… Aborsi tidak pernah dilegalisasi, tetapi sanksi yang ada telah dihilangkan sehingga membuat (aborsi) sangat mudah dilakukan."[6]

Ahmad Heydari juga melaporkan bahwa Sebelum Revolusi, Rezim Shah di Iran telah mengibarkan bendera pembelaan hak-hak asasi dan kebebasan perempuan. Membuka hijab serta mengabaikan rasa malu, harga diri, rasa

[5] Dina Sulaeman. *Perempuan Iran.* www.dinasulaeman.wordpress.com
[6] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

keberagamaan, merupakan langkah-langkah awal rezim ini dalam propaganda mereka untuk menunjukkan hak-hak perempuan.[7]

Begitu pula Imam Khumaini yang menjadi motivator revolusi. Baginya, kondisi wanita di masa Syah adalah kondisi paling terparah dalam sejarah Iran. Beliau dengan tegas mengatakan bahwa kezaliman terhadap wanita di Iran melebihi kezaliman pada kaum pria:

> "Sesungguhnya kezaliman yang dialami wanita-wanita Iran yang terhormat selama rezaim Pahlevi yang zalim tidak pernah disaksikan dan dialami sekalipun oleh kaum pria. Wanita-wanita yang berusaha menjaga ajaran Islam dan mengenakan pakaian islami mereka berada dalam keadaan tertentu dalam masa Reza Khan dan dalam keadaan yang lain pada masa Muhammad Reza.
>
> "Apa yang telah terjadi dan dialami oleh wanita-wanita di masa Reza Syah… dan penderitaan-penderitaan yang dirasakan oleh para wanita itu di masa Reza Khan yang jahat... pada masa Muhammad Reza bentuk penindasan dan penganiayaan berubah lagi di mana ia melakukan kejahatan yang lebih keji daripada masa ayahnya. Si ayah melakukan berbagai macam kekerasan, tekanan, kezaliman, pemenjaraan dan penodaan hijab serta usaha menyakiti para wanita. Sedangkan si anak bekerja untuk menghancurkan kesucian di masyarakat kita. Dan salah satu tujuan mereka adalah wanita-wanita Iran. Oleh karena itu, mereka bekerja melalui perangkap-perangkap mereka yang khusus untuk menggiring wanita-wanita menuju kerusakan."[8]

Untuk itu, revolusi Islam yang dilancarkan oleh Imam Khumaini, dilakukan dengan salah satu tujuan utamanya adalah untuk 'membebaskan' kehidupan wanita yang 'dibelenggu' oleh rezim Syah. Imam Khomeini menyatakan:

> "Kalian hari ini menikmati kebebasan. Semua saudara (pria) dan saudari (wanita) merdeka. Mereka dapat melakukan aktivitas mereka dan mengkritik pemerintah dengan bebas. Meeka dapat mengkritik setiap hal yang bertentangan dengan masa depan bangsa dan Islam. Mereka dapat menuntut pemerintah pemerintah berkaitan dengan problema-problema politik. Kebangkitan ini telah memberi kalian kebebasan dan menyelamatkan kalian dari belenggu-belenggu yang dipaksakan pada kalian. Dan kalian sekarang berkumpul di sini dan menyampaikan berbagai problema politik dan social yang menyangkut bangsa ini dengan bebas. Hal yang demikian

[7] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com
[8] Imam Khumaini, *Kedudukan,* h. 266.

ini belum pernah terjadi sebelum revolusi, adapun hari ini kalian dapat menentukan masa depan kalian sendiri; kalian dapat menuntut problema-problema politik dan menuntut pemerintah untuk mewujudkannya. Dan saya tegaskan kali ini bahwa kalian wahai para wanita bertanggung jawab untuk membimbing kebangkitan ini menuju jalan kedamaian, sebagaimana kalian telah mewujudkan ujuan-tujuannya hingga sekarang. Dan kalian bertanggung jawab untuk memilih wakil-wakil rakyat yang berpengalaman di mana terletak di pundak mereka tanggung jawab untuk menjaga dan menyusun konstitusi yang menetapkan masa depan."[9]

Pengakuan atas hak dan martabat perempuan di Iran mulai tampak sejak penyusunan Konstitusi (UUD) Iran oleh para ulama yang tergabung dalam *Majelis-e-Khubregan*. Meskipun hanya satu ulama perempuan yang tergabung dalam majelis tersebut, yakni Munireh Gurji, UUD yang dihasilkan sangat berpihak kepada perempuan. Kata perempuan disebut lima kali dalam konstitusi Iran—bandingkan dengan UUD 45 atau UUD Amerika Serikat yang sama sekali tidak menyebut kata 'perempuan'. Dalam Pembukaan UUD Iran, terdapat dua paragraf yang khusus berbicara tentang perempuan, yaitu pasal 20 dan 21.

TUGAS DAN PERAN WANITA DI IRAN

"Wanita dalam sistem Islam memiliki hak yang juga dimiliki oleh kaum pria, termasuk di dalamnya hak pendidikan, hak pengajaran, hak pemilikan, hak memilih dan hak dipilih. Dalam berbagai bidang yang dilakukan oleh kaum pria, wanita pun dapat melakukan bidang-bidang tersebut. Namun ada beberapa hal yang tidak boleh dilakukan oleh kaum pria dan dianggap haram karena akan menjerumuskan mereka pada kehancuran. Begitu juga ada hal lain yang diharamkan bagi wanita untuk melakukannya karena menimbulkan kerusakan (*mudharat*)."[10]

Imam Khumaini menegaskan hal di atas sebagai acuan bagi pembuatan undang-undang di Iran, terkhusus masalah wanita. Sebagai Negara yang berlandaskan pada ideologi dan ajaran Islam, maka Iran mesti menyesuaikan seluruh undang-undangnya mengenai hak dan kewajiban wanita pada syariat Islam, bukan pada pandangan Barat dan perkembangan zaman yang dapat menghapus jati diri wanita Islam. Hal ini ditegaskan oleh UUD RII pasal 20:

[9] Imam Khumaini, *Kedudukan,* h. 220.
[10] Imam Khumaini, *Kedudukan*, h. 85.

"Semua warga negara, baik laik-laki maupun perempuan, secara setara menerima perlindungan hukum dan memiliki semua hak kemanusiaan, politik, ekonomi, sosial, dan budaya, yang sesuai dengan kriteria Islam." (UUD RII Pasal 20)

Dalam pasal di atas, disebutkan bahwa "*laki-laki atau perempuan memiliki semua hak kemanusiaan*". Ini berarti, semua hak-hak dasar manusia yang bersifat individual maupun yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan mendapat justifikasi dan jaminan Negara, serta tidak dapat diganggu gugat, meskipun yang disebutkan hanyalah bidang hukum, politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Karena kelima bidang tersebut telah menjadi payung besar yang menaungi hak-hak parsial lainnya. Hak hukum misalnya akan mencakup keamanan, perlindungan, kesaksian, dan kehakiman atau pengadilan. Hak politik akan meliputi hak berserikat, berperang, hak memilih dan dipilih. Hak ekonomi akan memayungi hak bekerja, nafkah dan hak kepemilikan. Begitu pula dengan hak sosial dan budaya akan berhubungan erat dengan *amar ma'ruf nahi munkar*, palayanan dan tugas-tugas sosial, pendidikan, dan seni. Jadi, secara konstitusional hak-hak tersebut, menjadi milik seluruh rakyat Iran tanpa memandang gendernya.

Secara khusus, UUD RII pasal 21 menyebutkan beberapa hak perempuan yang mesti dijamin oleh pemerintah, yaitu :

"Pemerintah harus menjamin hak perempuan, yang sesuai dengan kriteria Islam, dan mewujudkan tujuan-tujuan di bawah ini:

1. Menciptakan lingkungan yang kondusif untuk perkembangan kepribadian perempuan dan pengembalian hak-hak mereka, baik material maupun intelektual;
2. Perlindungan terhadap para ibu, terutama pada masa kehamilan dan pengasuhan anak, dan perlindungan terhadap anak-anak yatim;
3. Membentuk pengadilan yang berkompeten untuk melindungi keluarga;
4. Menyediakan asuransi khusus untuk janda, perempuan tua, dan perempuan tanpa pelindung;
5. Memberikan hak pengasuhan kepada ibu angkat untuk melindungi kepentingan anak ketika tidak ada pelindung legal." (UUD RII Pasal 21).

Undang-undang di atas cukup menjadi bukti bahwa diskriminasi perempuan tidak mendapatkan landasan legal formal dalam Republik Islam Iran. Sebaliknya, mereka memiliki peran dan hak-hak penuh untuk berpartisipasi dalam segala bidang kehidupan, baik yang menyangkut individu dan keluarga, ataupun

masyarakat dan Negara. Di bawah ini akan diuraikan secara khusus hak-hak di atas dengan merujuk pada undang-undang yang diberlakukan di Iran serta pandangan para tokoh dan ulama Iran.

TUGAS DAN PERAN HUKUM

Konstitusi Iran tidak ada secara eksplisit menyebut jenis kelamin hakim, melainkan lebih bertolak pada kualifikasi yang dimiliki :

> "Kondisi dan kualifikasi yang harus dipenuhi oleh seorang hakim akan ditetapkan oleh undang-undang, yang sesuai dengan kriteria agama." (UUD RII Pasal 163)

Pada tahun 1982, disahkan sebuah aturan pelaksanaan yang berisi bahwa hakim dipilih di antara laki-laki yang memenuhi syarat. Pada tahun 1984, ditetapkan aturan tambahan yang menyatakan bahwa perempuan bisa menjadi penasehat dalam pengadilan keluarga atau kantor urusan perwalian anak. Seiring dengan berlalunya waktu, semakin dirasakan perlunya kehadiran hakim perempuan dalam pengadilan keluarga. Oleh karena itu, disahkan revisi aturan pada tahun 1995 yang memberikan izin kepada Ketua Mahkamah Agung untuk mengangkat perempuan yang memenuhi syarat sebagai hakim yang memegang jabatan-jabatan berikut ini:

a. Penasehat hukum pada Dewan Tinggi Peradilan Perkantoran.
b. Hakim pada Pengadilan Keluarga.
c. Hakim investigasi serta hakim dalam bidang penelaahan dan penyusunan hukum peradilan.
d. Hakim pada Kantor Perwalian Anak dan kantor-kantor lain yang memerlukan pos hakim.

Meskipun begitu, hakim perempuan (hingga saat ini) tidak bisa menjabat sebagai ketua pengadilan.

TUGAS DAN PERAN MILITER DAN PERTAHANAN NEGARA

> "Jika terjadi—mudah-mudahan Allah menjauhkan hal ini—pada suatu hari agresi melawan negeri-negeri Islam maka semua orang, baik wanita maupun pria bertanggung jawab untuk mempertahankan negaranya."[11]

[11] Imam Khumaini, *Kedudukan,* h. 231.

Ungkapan Imam Khumaini, pendiri Republik Islam Iran di atas merupakan jawaban tegas akan nilai pentingnya peran wanita dalam pertahanan dan kemanan Negara. Baginya, perempuan bukanlah sosok yang mesti dipenjarakan dalam rumah dan dianggap lemah, melainkan sosok yang penuh keteguhan, kokoh dan memiliki komitmen perjuangan. Para wanita, bagi penggerak revolusi ini, telah memberikan harta, jiwa raganya, bahkan putera-putera terbaik mereka untuk berdiri di depan garda perjuangan bangsa Iran dalam meruntuhkan rezim tiranis Syah Pahlevi.

Melihat pada peran signifikan wanita dalam pertahanan dan keamanan, maka RII memberikan jaminan legal terhadap partisipasi tersebut secara khusus dalam bidang kemiliteran. Akan tetapi, melihat pada kondisi-kondisi dan aturan-aturan syariat maka dibuatlah undang-undang yang memberikan kesempatan bagi wanita untuk bergabung hanya dalam pertahanan semi-militer. Pasal 32 UU Militer dan Pasal 20 Aturan Personalia *Sepah-e Pasdaran-e Enqelab* (Tentara Garda Revolusi), yang disahkan tahun 1991, disebutkan bahwa perempuan tidak boleh bergabung dalam ketentaraan, selain sebagai tenaga medis. Namun, terbuka peluang bagi kaum perempuan untuk aktif dalam kegiatan semi-militer, yaitu dalam angkatan *Basij* (tentara rakyat) serta dalam Angkatan Kepolisian.

Imam khumaini saat ditanya tentang bergabungnya wanita dalam pasukan revolusi menjawab bahwa tidak ada halangan bagi kaum wanita untuk bergabung dan menjadi pasukan pengawal revolusi selama tetap menjaga ketentuan-ketentuan syariat Islam. Bahkan beliau berharap agar para wanita yang mampu berperang untuk ikut serta dalam latihan militer demi mempertahankan Islam dan negeri Islam, dan berharap agar tetap mendapatkan dukungan dari Allah swt dalam melakukan mobilisasi umum seperti pendidikan dan latihan militer dalam setiap jenjangnya tersebut, begitu pula dalam bidang akidah, akhlak dan budaya.[12]

Latihan militer, menurut Bayat, dinilai penting bagi wanita Iran dikarenakan tiga alasan :

1. Pertahanan dalam masyarakat Islam adalah kewajiban, karenanya pengetahuan untuk pertahanan tersebut juga menjadi kewajiban dan perlu baik bagi pria maupun wanita. Pendidikan dan latihan militer adalah usaha kearah itu yang mendapatkan dasarnya dalam UUD RII.
2. Kondisi Iran yang senantiasa diancam agresi musuh, terutama di kota-kota di selatan dan perbatasan Negara, dan berlanjutnya peperangan yang dipaksakan demi penghancuran Republik Islam Iran.

[12] Imam Khumaini, *Kedudukan,* h. 237-238.

3. Pernyataan-pernyataan tegas Imam Khumaini dan perintah langsung beliau untuk kampanye latihan kemiliteran di seluruh negeri dan agar kaum wanita dipersiapkan untuk pertahanan umum.[13]

Hal ini diperkuat oleh ulama besar Iran, Ayatullah Syeikh Jawadi Amuli. Menurutnya, salah satu bentuk pertahanan Negara adalah dengan mengadakan latihan perang. Tentunya dalam latihan ini para wanita diharuskan terpisah dari pria. Pria dan wanita dapat sama-sama turut serta terjun dalam sebuah peperangan melawan musuh, dengan tetap menjaga kesatuan barisan dan harus berada di bawah komando seorang pemimpin. Wanita dapat berjihad baik dibarisan depan maupun belakang.[14]

Jika wanita, lanjut Syeikh Amuli, telah menjadi seorang pemimpin sebuah batalyon dalam peperangan untuk mempertahankan Negara dari serangan musuh, maka hal itu tidak hanya boleh, namun terkadang juga merupakan kewajiban. Karena mempertahankan Negara tidak dikhususkan untuk pria saja, tetapi juga untuk wanita. Dalam mempertahankan Negara, wanita dapat seperti pria yakni turut serta dalam seluruh medan perang. Oleh sebab itu, wanita wajib turut serta mempelajari aktivitas kemiliteran, sehingga dia dapat selalu siap siaga kapan pun kondisi menuntutnya terlibat.[15]

TUGAS DAN PERAN POLITIK

Asyraf Borujerdi, Kepala Departemen Urusan Perempuan pada Kementerian Dalam Negeri Iran, mendefenisikan partisipasi politik sebagai suatu kehendak individu untuk bertindak sedemikian rupa dalam rangka meraih, baik secara individual maupun kolektif, kekuasaan untuk memerintah. Hal ini dapat dilakukan melalui cara-cara legislative dan administrative. Mereka yang terlibat dalam partisipasi politik mampu memberikan persetujuan atau kritik terhadap kebijakan pemerintahan.[16]

Menurut Asyraf, hukum syariat tidak mengingkari peran perempuan dalam masyarakat dan mendelegasikan mereka pada posisi yang netral. Al-Quran

[13] Bayat. *Peranan Wanita Republik Islam Iran dalam Pertahanan,* dalam *Majalah Yaum al-Quds* No. 28 Jumadil Awal 1411 H, Seksi Pers dan Penerangan Kedutaan Republik Islam Iran, Jakarta, h. 21.

[14] Jawadi Amuli. *Keindahan dan Keagungan Wanita.* (Jakarta: Lentera, 2005), h. 412.

[15] Jawadi Amuli. *Keindahan,* h.412-413.

[16] Asyraf Borujerdi. *Sekilas Tentang Peran Sosial-Politik Perempuan dalam Pemerintahan Islam*, dalam Ali Hosein Hakeem. *et. al. Membela Perempuan.* (Jakarta: al-Huda, 2005), h. 128.

maupun sunnah menyarakan kesetaraan gender dalam ruang sosial, perempuan memiliki hak untuk berpartisipasi dalam ruang politik. Perempuan bebas mengekspresikan pandanannya dan memberikan persetujuan atau kritiknya terhadap berbagai kebijakan pemerintah sesuai dengan firman Allah *"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.* (Q.S. al-Taubah: 71).[17]

Dalam RII, wanita memiliki peluang besar untuk ikut dalam patisipasi politik. Hal itu di jamin dalam konstitusi Iran, misalnya:

> "Semua warga negara, baik laik-laki maupun perempuan, secara setara menerima perlindungan hukum dan memiliki semua hak kemanusiaan, politik, ekonomi, sosial, dan budaya, yang sesuai dengan kriteria Islam." (UUD RII Pasal 20)

Adapun tentang jabatan presiden perempuan yang secara nyata belum pernah terealisasikan di Iran, bukanlah menutup kemungkinan untuk partisipasi tersebut. Sebab pada setiap pesta demokrasi, ternyata banyak tokoh-tokoh perempuan yang mencalonkan diri meskipun gagal saat dilakukan uji kelayakan. Hingga saat ini, belum ada wanita yang bisa lolos dari "*screening*" capres itu, yang mana, gugurnya pencalonan mereka bukanlah di dasarkan pada tendensi gender (jenis kelamin), tetapi, lebih disebabkan tidak terpenuhinya syarat-syarat penting lainnya, seperti kualifikasi di bidang administrasi dan pemerintahan.

Memang terkesan ada bias gender dalam konstitusi Iran menyangkut posisi presiden. Hal itu terlihat dari dimasukkannya kata '*rijal*' dalam UUD RII pasal 115 sebagai calon presiden, yaitu :

> "Presiden harus dipilih di antara '*rijal*' religius dan politisi yang memiliki kualifikasi sebagai berikut: asli Iran; warga negara Iran; memiliki kapasitas administrasi dan kepemimpinan; memiliki masa lalu yang baik; jujur, bertakwa, beriman, dan berpegang teguh pada landasan Republik Islam Iran dan mazhab resmi Negara." (UUD RII Pasal 115)

Perlu diperhatikan, dalam pasal ini, tidak disebutkan secara jelas istilah 'laki-laki', melainkan digunakan kata '*rijal*'. Secara semantis, *rijal* adalah bentuk

[17] Asyraf Borujerdi. *Sekilas,* h. 128-129.

plural dari kata *rajul*, yang berarti laki-laki. Akan tetapi, istilah ini juga sering merujuk kepada arti *personality* atau tokoh. Arti ini akan terlihat jelas, jika kita merujuk pada terjemahan Inggris[18] konstitusi tersebut, yang menyebutkan '*distinguished religious*' sebagai terjemahan dari '*rijal religius*'. Makna *distinguished,* jelas lebih menekankan pada ketokohan, keutamaan, terkemuka, keistimewaan, atau kemasyhuran yang melekat pada diri seseorang, baik laki-laki maupun perempuan.

Karenanya, hingga kini, istilah *rijal* tersebut masih menjadi bahan perdebatan di antara para ulama. Penafsiran dan implementasi penggunaan terhadap istilah "*rijal*" ini diserahkan kepada Dewan Pelindung Konstitusi (*Shura-ye Negahban-e Qanun-e Asasi*) yang berwenang untuk melakukan verifikasi kelayakan setiap warga Iran yang mencalonkan diri sebagai presiden pada pemilu.

Dicantumkannya kata "*rijal*" dalam konstitusi Iran tanpa penjelasan yang konkrit, menurut Ayatullah Husaini Bahesti, yang pada saat itu menjabat Wakil Ketua *Majelis-e Khubregan*, memanglah disengaja. Hal itu menurutnya, karena pada saat itu, tidak berhasil diambil kesepakatan di antara para ulama yang tergabung dalam *Majelis-e Khubregan* berkaitan dengan boleh-tidaknya perempuan menjadi presiden. Sehingga, pembahasan atas masalah ini tetap terbuka dan tidak bisa dijadikan alasan bahwa perempuan tidak berhak menjadi presiden. Jadi, istilah "*rijal*" ini hingga sekarang belum dihadapkan kepada "ujian konstitusi".[19] Lebih lanjut Ayatullah Beheshti menyatakan:

> "…Bagi saya sendiri, dalil-dalil yang ada dalam riwayat mengenai tidak bolehnya seorang perempuan menjadi presiden, sama sekali tidak cukup dan tidak akan pernah cukup…Namun pandangan seperti ini tidak berhasil mendapat persetujuan duapertiga dari anggota Majelis…Oleh karena itu, saya menyatakan, UUD untuk saat ini menetapkan bahwa presiden bisa dipilih di antara para tokoh politik dan perdebatan tentang boleh-tidaknya perempuan menjadi presiden untuk sementara dihentikan sampai di sini, sampai kelak situasi memungkinkan untuk dilakukan pembahasan ulang."[20]

Pernyataan Ayatullah Bahesti di kuatkan oleh Munireh Gurji, cendekiawan perempuan yang menjadi anggota *Majelis-e-Khubregan,* yang menyatakan

[18] Terjemahan Inggris tersebut adalah :"*The President shall be elected from among distinguished religious and political personalities having the following qualifications: He shall be of Iranian origins, have Iranian citizenship, be efficient and prudent, have a record of good reputation, honesty and piety, and be true and faithful to the essentials of the Islamic Republic of Iran and the official Faith of the country*." (Pasal 115)

[19] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

[20] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

bahwa dalam sistem *Wilayat al- Faqih*, presiden bukanlah pemimpin tertinggi, sehingga sah-sah saja bila perempuan menjadi presiden.[21]

Dari catatan sejarah ini, jelas terlihat bahwa seiring dengan perkembangan zaman serta semakin terbuktinya kiprah dan kemampuan kaum perempuan Iran, sangat mungkin dilakukan pembahasan ulang dan bahkan amandemen terhadap UUD terkait dengan hak perempuan untuk menjadi presiden.

TUGAS DAN PERAN EKONOMI

"Wanita harus bekerja dan berusaha untuk menentukan masa depannya" ungkap Imam Khumaini.[22] Pandangan Imam Khumaini ini diimplementasikan di dalam konstitusi Iran, yang mana perempuan Iran dijamin haknya dalam mendapatkan pekerjaan. Pasal 28 UUD RII menyebutkan:

> "Setiap orang memiliki hak untuk memilih pekerjaan yang diinginkannya selama tidak bertentangan dengan interes Islam dan masyarakat, dan tidak melanggar hak-hak orang lain. Pemerintah memiliki kewajiban, dengan menimbang kebutuhan sosial terhadap berbagai jenis pekerjaan, untuk menyediakan kesempatan kerja bagi setiap warga negara dan menciptakan kondisi yang setara dalam kesempatan kerja." (UUD RII Pasal 28)

Dengan demikian secara konstitusional dan perempuan Iran berhak untuk memiliki pekerjaan dan secara khusus hak-hak perempuan dalam masalah ini diatur dalam "Undang-Undang Ketenagakerjaan" Republik Islam Iran, yang antara lain menyebutkan:

> "Untuk pelaksanaan kerja yang sama dalam kondisi yang sama, dan dalam satu tempat kerja yang sama, laki-laki dan perempuan harus memperoleh gaji yang sama." (UU Ketenagakerjaan RII, Pasal 39)

Pasal di atas menunjukkan bukti nyata bahwa Iran memiliki komitmen pemberdayaan wanita sesuati dengan karakteristiknya. Artinya, dalam memilih pekerjaannya, perempuan harus memperhatikan penciptaan khusus secara fisikdan kejiwaan, sehingga tidaklah setiap pekerjaan baik baginya dan bagi seluruh individu masyarakat. Perempuan adalah eksistensi yang lembut dan cantik. Karena kelembutan dan kecantikannya yang menarik bagi laki-laki, maka dia harus berusaha untuk memilih pekerjaan-pekerjaan yang tidak merusak

[21] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

[22] Imam Khumaini. *Kedudukan,* h. 80.

kecantikan, kelembutan, daya tarik, dan kasih sayangnya. Oleh karena itu, melakukan pekerjaan-pekerjaan berat, susah, dan melelahkan tidak baik bagi kaum perempuan, seperti pekerjaan (lembur) malam, buruh tambang, buruh pelebur besi, buruh perusahaan semen, pertanian, peternakan, dan semacamnya.[23] Inilah mengapa pasal 75 "UU Ketenagakerjaan" menyatakan: *"pekerjaan yang berbahaya dan berat tidak boleh diserahkan kepada pegawai perempuan."*

Kemudian dalam "UU Perlindungan Pekerja Perempuan" yang disahkan pada tahun 1992, disebutkan, peran dan pekerjaan utama perempuan adalah dalam keluarga, namun juga ditegaskan bahwa "*Kesempatan bekerja bagi perempuan dalam bidang budaya, sosial, ekonomi, dan administrasi merupakan di antara syarat yang harus dipenuhi dalam penegakan keadilan sosial."* (UU Perlindungan Pekerja Perempuan RII, pasal 2).

Aturan-aturan di atas, menjadi bukti yang secara eksplisit sangat memihak perempuan agar memiliki kemandirian ekonomi di Republik Islam Iran. Hal ini juga mendapatkan legalitas dari al-Quran, *"Bagi para laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Seesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*" (Q.S. An-Nisa: 33).

Untuk tetap mengimplementasikan tanggung jawab perempuan dalam rumah tangga, terutama sebagai ibu maka perusahaan-perusahaan yang mempekerjakan wanita haruslah menyiapkan segala hal yang menyangkut kebutuhan wanita. Dalam "UU Perlindungan Pekerja Perempuan" pada pasal 76-78 menyebutkan perlindungan kerja wanita dalam keadaan hamil, melahirkan dan menyusui, yang diantaranya sebagai berikut :

1. Mendapatkan cuti hamil dan melahirkan selama 90 hari dan jika ada ketidaknormalan mendapatkan tambahan cuti 14 hari lagi. (Pasal 76)
2. Mendapatkan fasilitas pengasuhan anak selama jam kerja. (Pasal 76)
3. Dalam setiap tiga jam kerja, akan mendapatkan waktu selama setengah jam untuk menyusui anak. Dan waktu menyusui itu tetap dihitung sebagai jam kerja. (Pasal 77)
4. Perusahaan harus menyediakan tempat penitipan dan pengasuhan anak sesuai jenjang usia anak. (Pasal 77)
5. Setelah selesai masa cuti hamil dan melahirkan, maka perempuan tersebut akan kembali pada posisi kerjanya dan tidak diperbolehkan menggantikan atau memutasikan perempuan tersebut. (Pasal 78)

[23] Lihat Ibrahim Amini. *Bangga Jadi Muslimah.* (Jakarta: Al-Huda, 2007), h. 10-12.

Selain itu, terkait dengan pekerjaan seorang istri, konsesi besar diberikan kepada istri atas penghasilan yang diperolehnya. Pasal 1118 UU Madani disebutkan, "*Istri berhak secara independen dalam memanfaatkan harta yang dimilikinya sendiri sesuai dengan kehendaknya sendiri*."

Namun begitu, hak bekerja perempuan tetap disesuaikan dengan ajaran-ajaran Islam yang menjadi landasan konstitusional Negara. Diantaranya adalah, jika perempuan tersebut telah menikah dan memiliki suami, maka perlu ada izin suaminya bagi perempuan yang ingin bekerja. Pasal 1117 "UU Madani" menyebutkan bahwa, "*Seorang suami berhak untuk melarang istrinya bekerja, bila si suami memandang bahwa pekerjaan yang dilakukan istrinya itu bertentangan dengan kemaslahatan rumahtangga atau mengganggu harga diri dirinya atau harga diri istrinya*."

Hal ini menjadi salah satu kritikan yang dilontarkan berbagai kalangan, terutama Barat, untuk mendeskriditkan Iran. Misalnya, Shirin Ebadi, pemenang Nobel Perdamaian tahun 2003, yang menganggap bahwa undang-undang seperti ini merupakan bukti nyata pendiskriminasian perempuan dalam Negara Iran.[24]

Keberatan dan kritikan yang dilancarkan oleh Barat atau 'orang yang terbaratkan' (*westomania*), atas undang-undang seperti ini didasarkan pada prinsip hak dan kebebasan absolut serta emansipasi liberal yang mereka anut. Bagi mereka, suami tidak diperbolehkan mengekang istri dalam menentukan pekerjaan dan mencari kebutuhan ekonominya. Karena, perkembangan modern, telah memberikan kemudahan bagi wanita untuk berpartisipasi dalam segala bidang kerja baik itu bidang administrative, bidang pendidikan, bidang politik, bahkan pekerjaan buruh lapangan sekalipun. Mereka menuduh Iran telah melakukan diskriminasi, melalui undang-undang yang sangat bias gender, dan sama sekali tidak memihak pada perempuan.

Namun, jika kita mau jeli mencermatinya, sesungguhnya undang-undang juga memberikan hak yang sama kepada perempuan Iran atas pekerjaan suaminya. Misalnya, dalam "UU Perlindungan Keluarga" Pasal 18 menyatakan bahwa istri berhak mengajukan keberatan atas pekerjaan yang dilakukan suaminya dan pengadilan akan mengeluarkan surat larangan melakukan pekerjaan tersebut kepada suami, seandainya terbukti di pengadilan bahwa memang pekerjaan

[24] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

tersebut bertentangan dengan kemaslahatan keluarga atau harga diri dari kedua pihak. Bahkan, bila surat keputusan larangan dari hakim itu telah dikeluarkan dan si suami tetap berkeras melanjutkan pekerjaannya itu, "UU Pernikahan" menyebutkan bahwa perempuan berhak untuk menuntut cerai.[25]

TUGAS DAN PERAN SOSIAL DAN BUDAYA

Program kebudayaan merupakan salah satu elemen penting dalam Republik Islam Iran. Jika masa Syah Pahlevi, kebudayaan Barat menjadi acuan resmi negara, maka berlawanan dengan hal itu, pasca revolusi, kebudayaan Islam menjadi landasan akurat bagi kebijakan negara. Ayatullah al-Uzhma Ali Khamenei, yang merupakan wali faqih dan *rahbar,* menegaskan bahwa saat ini telah terjadi perang kebudayaan (*al-ghazwu al-tsaqafah*) di Iran, di mana kekuatan politik dan ekonomi Barat berusaha mempengaruhi dan meneror secara halus terhadap unsur-unsur dan prinsip-prinsip dasar kebudayaan Islam.[26]

Karenanya Imam Khamenei dan para ulama di Iran senantiasa mengingatkan generasi muda, terutama kaum perempuan akan bahayanya peracunan kebudayaan Barat sekuler yang hampa dari nilai-nilai agama, terkhusus agama Islam.

Ayatullah Ramazhani bersama pengurus Yayasan Islam Abu Thalib, saat berkunjung ke Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan (IAIN SU Medan) menyatakan bahwa kebudayaan Islam adalah elemen penting yang harus dipertahankan kaum muslimin di dunia dan juga di Indonesia. Adapun di Iran sendiri, liberalisasi budaya tidak bisa ditolerir, sebab sebagai umat yang beragama, kita memiliki aturan-aturan baku yang harus ditegakkan untuk menyempurnakan akhlak manusia.

Salah satu yang harus diperhatikan oleh Negara, menurut Ayatullah Ramazhani, adalah siaran televisi, sebab hal ini merupakan alat imperealisme budaya yang paling berpengaruh pada saat ini. Ia telah memasuki semua rumah kaum muslimin dengan siaran-siaran yang merusak generasi muda Islam. Karenanya di Iran, semua siaran televisi dijaga sedemikian ketat sehingga tidak menayangkan program-program yang merusak akhlak dan melecehkan syariat Islam.

Diantara aturan Islam yang penting untuk mengukuhkan kehidupan social dan budaya Islam adalah pakaian muslimah bagi wanita. Hal ini harus

[25] Dina sulaeman, *Perempuan Iran.* www. dinasulaeman.wordpress.com

[26] Imam Ali Khamenei. *Perang Kebudayaan.* (Jakarta: Cahaya, 2005), h. 15.

dipertahankan karena di samping aturan syariat, jilbab juga telah menjadi identitas budaya Islam yang memberikan penjagaan diri dan keamanan bagi wanita-wanita Islam, *"Hai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, 'hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruh tubuh mereka'. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (Q.S. al-Ahzab: 59).

Karena itu, Pemerintah Iran mewajibkan penggunaan jilbab kepada seluruh wanita jika keluar dari rumahnya dan berinteraksi dengan orang-orang yang bukan *mahram*-nya. Kewajiban ini, selain berlandaskan pada syariat Islam, juga merupakan sarana penting untuk perbaikan kondisi sosial masyarakat. Hal itu karena, jika wanita diterjunkan ke tengah-tengah masyarakat, maka sifat belas kasih, kelembutan, perasaan dan kesucian wanita, menjadi perhatian dan pegangan, bukannya mengumbar nafsu dan sahwat yang akan memperlemah bangunan masyarakat manusia yang kokoh dan tersusun rapi. Islam, bagaimanapun senantiasa berupaya agar menjaga tidak terjadinya pengumbaran nafsu dan sahwat yang rendah, agar bagunan masyarakat tetap utuh, dan salah satu upaya resminya adalah dengan memelihara hijab, dan kasih sayang sebagai bahan perekat bangunan tersebut.[27]

Dengan aturan-aturan yang berlandaskan pada syariat dan kebudayaan Islam, maka Iran mempraktekkan masyarakat yang memberikan bagi perempuan keleluasaan dalam kancah pergaulan sosial. Para perempuan hadir secara aktif dalam berbagai aktivitas kehidupan dengan menjaga fasilitas-fasilitas publik dan menerima berbagai tugas kemasyarakatan. Di sekolah-sekolah mulai dari tingkat dasar hingga Perguruan Tinggi, pusat-pusat penelitian, rumah sakit, klinik, laboratorium, parlemen, kementrian, dan pos-pos penting lainnya, perempuan tampak hadir tanpa risih menjaga hijab dan pakaian islami serta tidak berhias secara berlebihan. Meeka menerima batasan ini dengan lapang dada dan pengorbanan sehingga masyarakat selamat dan bersih dari faktor-faktor penyimpangan dan kerusakan. Mereka melakukan ini karena menjaga kondisi para pemuda dan para lelaki asing, di samping menjaga hati dan perasaan suaminya sehingga kehidupan rumah tangga tetap utuh.[28]

Namun, ini adalah cita-cita besar dari sebuah Negara Islam, yang mana tanpa persiapan yang matang dan perjuangan yang sungguh-sungguh akan

[27] Jawadi Amuli. *Keindahan,* h. 396.

[28] Ibrahim Amini. *Bangga,* h. 35-36.

sulit melakukan revolusi kebudayaan. Kita ketahui, di masa Syah Pahlevi, Iran telah menggulirkan sekularisasi dan liberalisasi budaya yang menghasilkan larangan berjilbab dan menggunakan simbol-simbol agama di wilayah publik dan pemerintahan sehingga menggerogoti setiap sendi kehidupan rakyat Iran.

Hingga kini pun hal itu masih terlihat, di mana sebagian kecil masyarakat yang sudah terlena dengan sekularisasi dan liberalisasi budaya memperlihatkan sikap anti revolusi Islam. Karena itu, pemerintah Iran dan para ulama serta seluruh jajaran yang peduli akan cita-cita Revolusi Islam mesti berusaha keras merancang program yang mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan Islam dari serbuan kebudayaan asing yang merusak, demi mempersiapkan generasi muda yang unggul, berani, sehat fisik dan psikologisnya, serta memiliki komitmen kuat pada cita-cita Revolusi Islam. Dan dari seluruh unsur dan strata masyarakat, kaum perempuan mestilah mendapatkan perhatian ekstra. Akan tetapi, usaha inilah yang masih dirasakan kurang. Dalam hal ini Ayatullah Ibrahim Amini berkomentar:

> "Amat disesalkan, dalam permasalahan-permasalahan budaya yang khusus bagi kaum perempuan, kita tidak mempunyai solusinya. Kita tidak mempunyai organisasi dan komunikasi yang harmonis. Ketidak harmonisan tidak akan memberikan hasil yang diinginkan bahkan kadang-kadang berdampak sebaliknya. Maksud dari keharmonisan adalah kebulatan tekad kebudayaan.
>
> "Jika para penggiat media-media elektronik, penerbit-penerbit, para penulis, dan para mubaligh, semuanya, mampu membangun kebulatan tekad kebudayaan, maka strategi kebudayaan akan berjalan sukses. Menjalankan strategi kebudayaan memerlukan pergerakan menyeluruh dan kesatuan, yaitu paling sedikit tujuh puluh persen pejabat Negara dan struktur-struktur yang berkaitan dengan mereka bersama-sama menjalankan strategi itu.

Lebih lanjut, Ayatullah Ibrahim Amini menyatakan:

> "Dengan keharmonisan di antara dakwah dan pendidikan, kita dapat menghidupkan dasar-dasar kebudayaan hijab dalam masyarakat. Perempuan harus percaya bahwa hijab akan menguntungkannya…Sungguh penerimaan hijab bagi perempuan, dalam kondisi yang mereka miliki pada zaman yang lalu, merupakan mukjizat.
>
> "Pelaksanaan kebudayaan yang harmonis adalah sangat penting. Dalam masalah-masalah ini, realitas permasalahannya adalah bahwa para pejabat kebudayaan harus bersatu tekad. Khususnya, berkenaan dengan kaum perempuan…Jika hal tersebut dilakukan, perempuan akan menerima dengan sangat mudah dan memilih jalannya sendiri. Kita yang mestinya melakukan pekerjaan-pekerjaan yang harmonis malah justru melakukan pekerjaan-pekerjaan yang kacau balau dan cenderung sesuai selera masing-masing. Perbedaan selera dan ketidakharmonisan inilah yang memicu kelambanan penerapan strategi budaya.[29]

Dengan demikian jelaslah bahwa perempuan punya tugas dan peran yang besar dalam lingkup perbakan sosial dan budaya sehingga tercipta masyarakat Islam yang komitmen pada ajaran dan kebudayaan Islam. Setidaknya, usaha awal untuk menjaga kebudayaan Islam, terutama saat berhubungan dengan kebudayaan-kebudayaan dari negara-negara lainnya, *Rahbar* melalui Menteri Kebudayaan dan Petunjuk Islami Iran, membentuk Organisasi Islam Kebudayaan dan Hubungan Internasional (*Islamic Culture and Relations Organization*).

KESIMPULAN

Dengan uraian di atas terlihatlah bahwa perempuan dalam bingkai *wilayah al-faqih* yang berkomitmen pada ajaran Islam tidaklah menjadikan mereka terasing dari kemajuan dan perkembangan zaman. Dengan memegang prinsip 'persamaan dalam perbedaan', Islam menggariskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam meraih kesempurnaan dan kemuliaan di sisi Tuhan, namun dalam tugas, fungsi dan tanggungjawab duniawinya, diberikan Tuhan perbedaan sesuai karakteristiknya masing-masing.

[29] Ibrahim Amini. *Bangga,* h. 96-97.

PENUTUP:
APAKAH IRAN NEGARA DEMOKRATIS?

Demokrasi dengan pengertian pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat dalam sejarahnya mengalami dinamika seiring dialektika masyarakat. Konsep yang lahir antara abad ke-4 SM sampai abad ke-6 M ini kembali mengemuka pada abad pertengahan dibarengi semangat *renaisan* dan *reformasi.* Demokrasi pun dicirikan dengan gagasan *Trias Politika* dan pengakuan atas hak hidup, hak memperoleh kebebasan dan hak memiliki *(live, liberal, property)*. Kemudian pada abad ke-19 pemikiran tentang demokrasi dikembangkan serta dituangkan dalam gagasan *konstitusionalisme* dalam sistem ketatanegaraan, dan dirumuskan secara yuridis pada permulaan abad ke-20 dengan istilah *Rechtstaat* atau *Rule of Law* (Negara Hukum). Pada pertengahan abad ke-20 konsep ini disempurnakan menjadi *Negara Hukum Material.*

Persamaan *(musawah)*, kebebasan *(hurriyah),* keadilan *('adalah)* merupakan Nilai-nilai dasar demokrasi. Nilai-nilai ini dikembangkan menjadi konsep Hak Asasi Manusia (HAM), konsep kebebasan berserikat dan berpendapat, lembaga peradilan yang independen, pemilihan umum dan pers yang bebas.

Dengan propaganda yang besar dan didukung oleh Negara-negara besar, demokrasi telah menjadi ikon politik kontemporer yang menjanjikan tatanan dunia yang lebih baik, terlebih pasca dibubarkannya sistem *khilafah islamiyah* Turki Usmani oleh Mustafa Kemal Attaturk pada 1924.

Akan tetapi, cahaya Islam memang tidak pernah pudar, 55 tahun kemudian, tepatnya pada 1979, fajar Islam kembali menyingsing dengan terjadinya gelombang revolusi Islam terbesar sepanjang abad modern di Iran digerakkan oleh ulama kharismatik Ayatullah al-Uzhma Ruhullah al-Musawi al-Khomeini. Revolusi ini, telah mengubah paradigma politik Iran yang mengadopsi sistem sekuler Barat

menjadi paradigma politik Islam di bawah payung *wilayah al-faqih* (kepemimpinan para ulama). Tanpa menyederhanakan, dapat dikatakan bahwa pada saat ini, konsep *wilayah al-faqih* yang diterapkan di Iran telah menjadi tatanan politik Islam kontemporer yang unik, baru dan menjanjikan. Hal ini karena, pasca kepemimpinan *Khulafa Al-Rasyidin,* politik Islam bergeser dari paradigma kualitas kemanusiaan ilahiah, menjadi paradigma kedarahan (kerajaan), dan hingga kini, sebahagian Negara Islam tetap menganut sistem kerajaan, seperti Arab Saudi, dan Yordania.

Oleh karena itu, pembahasan mengenai hubungan Islam dan demokrasi telah menjadi tema penting hampir di seluruh Negara Islam termasuk di Iran. Hal itu dapat diamati dari polarisasi kecenderungan yang mengemuka di antara politisi dan akademisi negara itu. Puncaknya terjadi pada saat revolusi (1979) dan terbentuknya "Republik Islam Iran". Nama Republik yang diberikan bagi Iran menggambarkan betapa para motor revolusi Islam Iran tidak asing dengan gagasan demokrasi. Sisten politik Iran setelah revolusi, yang dikembangkan sebagai konsep pemerintahan dan dirumuskan dalam konsep *wilayah al-faqih,* ternyata membuka ruang terhadap proses demokratisasi, karena nilai-nilai demokrasi termuat dalam konsep tersebut. Namun, tanpa ingin membeo dengan Barat, Iran meletakkan gagasan demokrasi tetap di bawah kawalan *wilayah al-faqih.* Dengan begitu, penilaian bahwa Iran anti demokrasi ternyata tidak benar dan tidak berdasar yang hanya didorong oleh anggapan salah terhadap Islam atau anti Islam. Hal ini dapat dipetakan Dalam tabel berikut:

Tabel
Indikator Negara Demokrasi
dan Penerapannya di Iran

NO	CIRI NEGARA DEMOKRATIS	INDIKATOR	ADA/ TIDAK ADA
1	Kebebasan dan Keterbukaan	Memberikan kebebasan berkumpul dan berserikat: membentuk dan mengikuti organisasi, partai, dll.	Ada
		Kebebasan pers untuk menjadi sistem kontrol melalui opini publik.	Ada
		Adanya keterbukaan dan keseimbangan informasi dari seluruh pihak: dari pemerintah dan lembaga-lembaga lain yang independen.	Ada
		kebebasan berpendapat dan berekspresi	Ada

2	Negara Hukum Bahwa Kekuasaan Negara Terikat Pada Hukum	Undang-undang dasar menjamin hak-hak asasi manusia yang paling dasar	Ada
		Fungsi-fungsi kenegaraan dijalankan oleh setiap lembaga sesuai dengan ketetapan-ketetapan UUD	Ada
		Badan-badan negara menjalankan kekuasaan masing-masing selalu dan hanya atas dasar hukum yang berlaku.	Ada
		Terhadap tindakan negara masyarakat dapat mengadu ke pengadilan dan putusan pengadilan dilaksanakan oleh badan negara.	Ada
		Badan kehakiman bebas dan tidak memihak.	Ada
3	Pembagian kekuasaan (*Separation of power*) atau distribusi kekuasaan (*distribution of power*)	Legislatif : Dewan perwakilan sebagai wakil rakyat untuk mengambil keputusan dan membuat Undang-Undang.	Ada
		Yudikatif : Lembaga peradilan yang independen.	Ada
		Eksekutif : lembaga yang bertanggung jawab atas jalannya pemerintahan	Ada
4	Kontrol Efektif Terhadap Pemerintah	Pemerintah wajib mempertanggungjawabkan kebijakan-kebijakan yang diambil.	Ada
		Pemerintah di pantau terus menerus oleh rakyat atau Badan Perwakilan Rakyat.	Ada
		Para wakil rakyat bebas menyatakan pendapat mereka, menuntut pertanggungjawaban dan mengkritik serta menolak usulan kebijakan pemerintah.	Ada
		Pemerintah membuat undang-undang atau menciptakan norma hukum, setidaknya dengan persetujuan Badan Perwakilan Rakyat.	Ada (mengacu pada syariat Islam)
		Pemerintah diangkat dan diberhentikan secara damai oleh rakyat atau Badan Perwakilan Rakyat dalam kaitan dengan hasil pemilihan umum.	Ada
5	Hak-hak dasar rakyat diakui dan dijamin oleh negara	Hak untuk menyatakan pendapat serta untuk mengkritik pemerintah baik secara lisan maupun tulisan.	Ada
		Adanya ruang terbuka untuk berkompetisi dalam memperebutkan kekuasaan secara sehat.	Ada
		Hak membentuk serikat, termasuk partai politik dan hak berasosiasi.	Ada
		Hak berkumpul.	Ada
		Hak untuk mencari informasi alternatif terhadap informasi yang disajikan pemerintah.	Ada

6	Pengambilan Keputusan	Dengan prinsip mayoritas yaitu bahwa Badan Perwakilan Rakyat mengambil keputusan-keputusannya secara sepakat atau, kalau kesepakatan tidak tercapai, dengan suara terbanyak.	Ada
		Menjadikan kehendak dan pilihan rakyat sebagai acuan pemerintah dalam membuat kebijakan-kebijakannya.	Ada (dengan mengacu syariat Islam)
7	Pemilihan Umum	Menyelenggarakan pemilihan umum yang terbuka langsung, bebas, adil, dan rahasia.	Ada
		Keikutsertaan rakyat dalam pemungutan suara.	Ada
		Pilihan sekurang-kurangnya dua kandidat atau partai.	Ada
		Secara efektif bagian terbesar warga negara berhak dan mampu ikut memilih.	Ada
		Warga negara berhak mencalonkan diri untuk dipilih.	Ada
		Melalui pemilihan umum itu dipilih Badan Perwakilan Rakyat yang mempunyai hak legislatif dan mengontrol pemerintah.	Ada
		Memilih eksekutif (Presiden) untuk pemerintahan negara.	Ada

Indikator demokrasi yang dipetakan dari berbagai pendapat ahli tersebut di atas menunjukkan bahwa Iran telah menerapkan sistem demokrasi. Adapun persoalan tingkat partisipasi demokrasi yang ada di lapangan, maka hal itu akan kembali pada penafsiran masing-masing Negara. Karenanya, kepada para politisi dan praktisi diharapkan dapat memahami hakikat demokrasi, sehingga tidak terjebak pada penilaian yang keliru dalam mempetakan konsep konstitusi dan praktik demokrasi di berbagai negara, karena makna demokrasi ternyata sangat beragam dan tidak ada definisi tunggal tentang demokrasi.

Untuk itu, kepada pemerhati diskursus politik Islam diharapkan dapat merumuskan konsep demokrasi yang sesuai dengan nilai-nilai Islam sehingga adaptif dengan kultur dan budaya masyarakat Islam. Dan konsep Wilayah al-*Faqih* telah menunjukkan komitmen dan observasi politiknya dalam menciptakan tatanan dunia kontemporer yang lebih berperadaban.

REFERENSI

Abdullah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Abdullah, Taufiq. *et. al. Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: Ichtiar Bayu Van Hoeve, 2002.

Ahmad, Khursid. *It's Meaning and Message.* London: Islamic Council of Europe, 1976.

Ahmad, Mumtaz (ed.), *Masalah-masalah Teori Politik Islam.* Bandung: Mizan, 1996.

Ahmad, Zainal Abidin. *Mentjari Negara Sempoerna.* Yogyakarta, 1947.

al-Amini, Abdul Husain Ahmad. *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab Jilid I.* Beirut: Muassasah al-a'lami lil mathbuat,1994.

Al-Asy'ari, Abu Hasan Isma'il, *Prinsip-Prinsip Dasar Aliran Teologi dalam Islam.* Bandung: Pustaka Setia, 1998.

Al-Asymawi, Muhammad Said. *Ushul asy-Syariah,* terj. Luthfi Thomafi, *Nalar Kritis Syariah.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

al-Baladzari, Ahmad bin Yahya. *Ansab al-Asyraf*. Beirut, diperiksa oleh Mahmudi.

Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad.* Beirut: Darul Kitab Al-'Ilmiyah, 1998.

Al-Habsy, Husein. *Sunnah Syi'ah dalam Ukhwah Islamiyah.* Malang: Yayasan Al-Kautsar, 1991

Al-Habsyi, Ali Umar. *Keluarga Suci Nabi Saw: Tafsir Surah al-Ahzab Ayat 33.* Jakarta: Ilya, 2004.

al-Hindi, al-Muttaqi. *Kanz al-'Ummal jilid 1*, dan *jilid 15.*

Al-Kulaini. *Ushul al-Kafi.* Beirut: Muassasah al-a'lami li al-Mathbuat, 2005.

al-Khawarizmi, *al-Manaqib al-Khwarizmi.*

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar.* Beirut-Libanon: Muassasatu al-Wafa', 1983.

Al-Musawi, Sayyid Muhammad. *Mazhab Syi'ah.* Bandung: Muthahhari Press, 2005.

Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah.* Jakarta: Darul Falah, 2000.

Al-Chaidar. *et. al. Islam, Fundamentalisme & Ideologi Revolusi.* Madani Press, 2000.

Amuli, Jawadi. *Sistem Pengadilan Islam dalam al-Quran*, dalam Jurnal al-Huda, Vol.III, No. 9, 2003.

Amuli, Jawadi. *Keindahan dan Keagungan Wanita.* Jakarta: Lentera, 2005.

Amini, Ibrahim. *Para Pemimpin Teladan.* Jakarta: al-Huda, 2005.

Amini, Ibrahim. *Bangga Jadi Muslimah.* Jakarta: Al-Huda, 2007.

al-Naisaburi, Al-Hakim. *Ma'rifah 'Ulum al-Hadits*. Mesir, 1937.

Al-Attas, Syed Naquib. *Islam and Secularism,* terj. Karsidjo Djojosuwarno, *Islam dan Sekularisme.* Bandung: Pustaka, 1981.

al-Suyuthi, Jalaluddin. *Kontekstual Keharusan Berijtihad.* terj. A. Azis Masyhuri dan M. Munawir Az-Zahidi. Semarang: Toha Putra, 1999.

al-Suyuthi, Jalaluddin. *Tafsir al-Durr al-Mantsur*. Beirut.

al-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim. *Tafsir al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an.*

al-Hiskani, al-Hakim. *Syawahid at-Tanzil jilid 1.* Beirut.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate.* Terj. M.S. Nasrullah. *Wanita dan Gender Dalam Islam.* (Jakarta: Lentera, 2000)

Amar, Hasan Abu. *Aqidah Syi'ah Seri Tauhid; Rasionalitas dan Alam Pemiikiran Filsafat dalam Islam.* Jakarta: Yayasan Mulla Shadra, 2002.

Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 1995.

As-Samawi, Muhammad At-Tijani. *Bersama Orang-orang Yang Benar.* Jakarta: Yayasan as-Sajjad, 1997.

al-'Asqalani, Ibnu Hajar. *al-Kaff asy-Syaf fi Takhrij Ahadits al-Kasysyaf*, Mesir.

Asad, Muhammad. *Islamic Constitution Makin.* terj. Oemar Amin Hoesin dan Amiruddin Djamil. *Undang-Undang Politik Islam.* Jakarta: Pustaka Islami, 1954.

Ibnu 'Asakir, *Tarikh Dimasyq jilid 2*.

Al-Wahidi. *Asbab an-Nuzul.* 1389. diperiksa oleh Sayyid Ahmad ash-Shamad.

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Postmodernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Barbour, Ian G. *Juru Bicara Tuhan.* Bandung: Mizan, 2003.

Bayat. *Peranan Wanita Republik Islam Iran dalam Pertahanan,* dalam *Majalah Yaum al-Quds* No. 28 Jumadil Awal 1411 H, Seksi Pers dan Penerangan Kedutaan Republik Islam Iran, Jakarta.

Budiharjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik.* Jakarta: Gramedia, 1982.

Budiardjo, Miriam. (peny). *Simposium Kapitalisme, Sosialisme, Demokrasi.* Jakarta: Gramedia, 1984.

Budiman, Arif. *Kebebasan, Negara, Pembangunan.* Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.

Commins, Saxe. & Linscott, Robert N. *Man and the State: The Political Philosophers.* New York: Modern Pocket Library, 1953.

Departemen Agama RI. *Al-quran dan Terjemahnya.* Bandung: Syamil Cipta Media, 2004.

DEPDIKBUD. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

De Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam.* New York: Islamic Philosophy Online.

Nurcholish Madjid, *et. al. Agama dan Dialog Antar Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age,* terj. Hairus Salim. *Islam dan Pembebasan.* Yogyakarta: LKiS, 1993.

Esposito, John L. *Ancaman Islam; Mitos atau Realitas.* Terj. Alwiyah Abdurrahman. Bandung: Mizan, 1995.

Esposito, John L, dan Voll, John O. *Demokrasi di Negara-negara Muslim.* Bandung: Mizan.

Esposito, John L. dan Voll, John O. *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer,* Terj. Sugeng Harianto dkk. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Fakhri, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1983.

Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni Syi'ah.* Terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 1988.

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man.* New York: The Free Press, 1992.

Grunebaum, Gustave L. Von. *Islam Kesatuan Dalam Keragaman.* Jakarta: Karya Unipres, 1975.

Hakeem, Ali Hosein. *et. al. Membela Perempuan.* Jakarta: al-Huda, 2005.

Halm, Heinz. *Shi'a Islam from Religion to Revolution.* Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.

Harb, Ali. *Naqd al-Haqiqah*, terj. Sunarwoto Dema, *Kritik Kebenaran.* Yogyakarta: LkiS, 2004.

Hawwa, Sa'id. *10 Aksioma Tentang Islam.* Jakarta: al-Ishlahy Press, 1987.

Heikal, Muhammad Husein. *Pemerintahan Islam.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Hiro, Dilip. *Iran Under the Ayatollahs.* New York: Routledge Kegan Paul Inc. in Association with Methuen Inch., 1987.

Hofman, Murad, W. *Menengok Kembali Islam Kita.* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Huntington, Samuel P. *Tertib Politik di Tengah Pergeseran Massa.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Iqbal, Muhammad. *Membangun Kembali Alam Pikiran Agama Islam.* Jakarta: Tintamas, tt.

Juergensmeyer, Mark. *Menentang Negara Sekuler.* Terj. Noorhaidi. Bandung: Mizan, 1998.

Jafri, Syed Hossein Muhammad. *Political and Moral Vision of Islam: As Explained by Ali bin Abi Thalib,* terj. Ilyas Hasan, *Moralitas Politik Islam.* Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.

Jafri, Sayid Husain Muhammad. *Origin and Early Development of Sh'ia Islam,* terj. Meth Kiereha. *Dari Saqifah Sampai Imamah.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam; Telaah kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam.* Terj. Masrohim. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Khamenei, SM. *Risalah Hak Asasi Wanita.* Jakarta: al-Huda, 2004.

Khamenei, Sayid Ali. *Ajwibah al-Istifta'at*, terj. Muhsin Labib, *Fatwa-Fatwa.* Jakarta: al-Huda, 2003.

Khamenei, Sayid Ali. *Perang Kebudayaan.* Jakarta: Cahaya, 2005.

Khumaini, Imam. *Kedudukan Wanita dalam Pandangan Imam Khumaini.* Jakarta: Lentera, 2004.

Khumaini, Imam. *Sistem Pemerintahan Islam.* Terj. Muhammad Anis Maulachela. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.

Khumaini, Imam. *Tharir al-Wasilah*

Khumaini, Imam. *Kitab al-Bai juz II.* Qum.

Labib, Muhsin. *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra.* Jakarta: Lentera, 2005.

Lang, Jeffrey. *Struggling to Surrender: Pergumulan Menuju Kepasrahan.* Jakarta: Serambi, 2000.

Lari, Sayid Mujtaba Musawi. *Western Civilization Through Muslim Eyes.* Qum: al-Hadi Press, 2006.

Litle, David. *et. al. Kebebasan Agama dan Hak-hak Asasi Manusia.* Terj. Riyanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan AcadeMia, 1997.

Leaman, Oliever dan Nasr, Syed Hossein. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* Bandung: Mizan, 2003.

Muthahhari, Murtadha. *Manusia dan Alam Semesta.* Terj. Ilyas Hasan. Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2002.

Muthahhari, Murtadha. *Kenabian Terakhir.* Terj. Jakarta: Lentera, 2001.

Muthahhari, Murtadha. *Kebebasan Berfikir dan Berpendapat dalam Islam.* Terj. Afif Muhammad, Jakarta: Risalah Masa, 1993.

Muthahhari, Murtadha. *Masyarakat dan Sejarah.* terj. M. Hashem. Bandung: Mizan, 1990.

Muthahhari, Murtadha. *Hak-Hak Wanita Dalam Islam.* Jakarta: Lentera, 2000.

Muthahhari, Murtadha. *Wanita dan Hijab.* Jakarta: Lentera, 2000.

Muthahhari, Murtadha. *Kepemimpinan Islam*. Banda Aceh: Gua Hira, 1991.

Mahendra, Yusrl Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme Dalam Politik Islam.* Jakarta: Paramadina, 1999.

Mallat, Chibli. *Menyegarkan Islam.* Terj. Santi Indra Astuti, Bandung: Mizan, 2001.

MD. Mohd. Mahfud. *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia.* Jakarta: Rineka Cipta, 2000.

Mernissi, Fatima. *Teras Terlarang.* Bandung: Mizan, 1999.

Menissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry.* Oxford: kali for Women, 1993.

Miskini, Ali. *Wali Faqih.* Jakarta: Risalah Masa, 1991.

Miskini, Ali. *Sunnah dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni.* dalam Jurnal Studi-studi Islam al-'Ibrah, Vol. I No. 2, 2003.

Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Ja'fari.* Terj. Rifa'i Sayamsuri dkk. Jakarta: Lentera, 1995.

Nasr, Sayyid Husein. *et. al. Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* Bandung: Mizan, 2003.

Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam.* Yogyakarta: IRCiSoD, 2005.

Nasr, Sayyed Hossein. *Pengantar ke Tradisi Mistis,* dalam Jurnal Al-Huda, Volume II, No. 4, 2001.

Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis,* Terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan.* Bandung: Mizan, 2003.

Nasir, J.J. *The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation.* London: Graham and Trotman, 1994.

Nasution, Hasan Bakti. *Hikmah Muta'aliyah; Pengantar Filsafat Islam Kontempore.* Bandung: Citapustaka Media, 2006.

Nehru, Jawaharlal. *Lintasan Sejarah Dunia II.* Jakarta: Balai Pustaka, 1951.

Noer, Deliar. *Pengantar ke Pemikiran Politik.* Jakarta: Rajawali, 1983.

Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Shadra.* Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002.

O'Donnell, Guillermo dan Schmitter, Philippe C. *Transisi Menuju Demkrasi.* Jakarta: LP3ES, 1993.

Plato. *Republik.* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002.

Rachman, Budhy Munawar. Ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Rahnema, Ali. *Ali Syariati: Biografi Politik IntelektualRevolusioner.* Jakarta: Erlangga, 2002.

Rais, Amien. ed. *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri.* Jakarta: Rajawali Press.

Radhi, Sayid Syarif. *Nahj al-Balaghah Volume I.* Qum: Sayid Mujtaba Musawi Lari Foundation, 1971.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Huquq al-Nisa fi al-Islam.*

Roy, Olivier. *Gagalnya Islam Politik.* Jakarta: Serambi, 1992.

Rousseau, Jean Jacques. *Perihal Kontrak Sosial atau Prinsip-Prinsip Hukum Politik.* Jakarta: Dian Rakyat, 1989.

Russel, Bertrand. *Cita-Cita Politik.* Bandung, Tribisana Karya, 1976.

Sa'aduddin, Ibrahim. *Al-Tsaqafah wa al-Mutsaqqafah fi al-Watan al-'Araby.* Beirut: Markaz al-Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992.

Sadjali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan.* Jakarta: Paramadina, 1997.

Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara.* Jakarta: UI Press, 1993.

Sachedina, A. Abdulaziz, *Kepemimpinan Islam Perspektif Syi'ah.* Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1994.

Sagiv, David. *Fundamentalism and Intellectual in Egyp 1973-1993,* terj. Yudian W. Asmin, *Islam Otentisitas Liberalisme* (Yogyakarta: LKiS, 1997)

Sadr, Sayid Muhammad Baqir. *Sistem Politik Islam.* Jakarta: Lentera Basritama, 2001.

Sadr, Sayid Muhammad Baqir. *Introduction to Islamic Political System.* London: Islamic Seminary Publication, 1987.

Sadr, Sayid Muhammad Baqir. *Kemelut Kepemimpinan Setelah Rasul.* Terj. Muhsin Labib, Jakarta: Yayasan As-Sajjad, 1990.

Shadeqi, Ali Akbar. *Pesan Terakhir Nabi saw: Terjemahan Lengkap Kotbah Nabi saw di Ghadir Khum 18 Dzulhijjah 10 H.* Bandung: Pustaka Pelita, 1998.

Sihbudi, Riza. *Biografi Politik Imam Khomeini.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Smith, Huston. *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief,* terj. Ary Budianto, *Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains.* Bandung: Mizan, 2003.

Snyder, Louis L. *The Age of Reason,* terj. Njoman S. Pendit. *Abad Pemikiran.* Jakarta: Bhratara, 1962.

Soerahman, Bani. *Menjernihkan Air Tuba Prasangka Terhadap Ahmadiyah.* Bandung: Yayasan al-Abror, 2003.

Subhani, Ja'far. *Ma'a al-Syi'ah al-Imamiyah fi 'Aqa'idihim.* Mu'awiniyatu Syu'uni al-Ta'lim wa al-Buhuts al-Islamiyah, 1413.

Subhani, Ja'far. *'Ismah Keterpeliharaan Nabi dari Dosa.* Terj. Syamsuri Rifa'i. Jakarta: Yayasan As-Sajjad, 1991.

Suseno, Frans Magnis. *et. al. Agama dan Demokrasi.* Jakarta: Guna Aksara, 1994.

Suaedy, Ahmad. *Pergulatan pesantren dan Demokrasi.* Yogyakarta: 2000.

sulaeman, Dina. *Perempuan Iran : Observasi Antara Konstitusi dan HDI,* makalah untuk seminar Mahasiswa Indonesia se-Timur Tengah, Tehran, 16 Agustus 2005, lihat dalam www. dinasulaeman.wordpress.com.

Syarif, M.M. (ed), *A History of Muslim Philosophy vol. II.* Delhi India: Low Price Publications, 1961.

Taher, Elza Peldi. *Demokrasi Politik, Budaya dan Ekonomi.* Jakarta: 1994.

Thabthabai, Allamah. *al-Mizan fi Tafsir al-Quran.* Beirut: Muassasah al-a'lami li al-mathbuat, 1991.

Tamara, Nasir dan Taher, Elza Peldi. (ed). *Agama dan Dialog Antar Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Taymiyah, Ibnu. *Al-Siyasah al-Syariah fi Islahi al-Ra'I wa al-Rai'yyah.* Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah, tt.

Tehrani, Mehdi Hadavi. *The Theory of the Governance of Jurist.* terj. Rudy Mulyono. *Negara Ilahiah.* Jakarta: al-Huda, 2004.

Teichman, Jenny. *Etika Sosial.* Yogyakarta: Kanisius, 1998.

Tim Penerbit al-Huda. Peny. *Antologi Islam.* Jakarta: al-Huda, 2005.

Ubaidillah, A. *et. al. Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM & Masyarakat Madani.* Jakarta: UIN, 2002.

Usman. *Titik Temu dan Titik Beda Islam dan Demokrasi,* dalam Jurnal Studi Islam dan Masyarakat. IAIN Mataram: Vol. VII, ed. II, No. 1, Jan-Juni 2003.

Vrofsky, Melvin J. *Prinsip-Prinsip Dasar Demokrasi* dalam Demokrasi, Office of International Information Programs U.S Department of State, tt. Http. II. USINDO. STATE. Gov.

Watt, William Mongomey. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas.* Terj. Taufiq Adnan Amal, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam.* Bandung: Mizan, 2002.

Yazdi, Mehdi Ha'eri. *Menghadirkan Cahaya Tuhan; Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam,* Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Freedom: The Unstated Facts and Points,* terj. Nailul Aksa, *Freedon: Bebas Terpaksa atau Terpaksa Bebas.* Jakarta: al-Huda, 2006.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Nazhrah 'Abirah ila Nazhariyati wilayah al-faqih.* Qum: Majam' al-alami li ahl al-bait, 2006.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Amuzesye Aqayid,* terj. Ahmad Marzuki Amin. *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan.* Jakarta: al-Huda, 2005.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Sekilas Tentang Filsafat Politik Islam* dalam Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam Al-Huda. (Jakarta: 1994)

Zahrah, Abu. *Tarikh al-Mazahib al-fiqhiyah.* Kairo: Ma'had al-Dirasah al-Islamiyah, tt.

http://www.iranonline.com

http// Id.wikepedia.org

http://hdr.undp.org/statistics/data/country_fact_sheets/cty_fs_IRN.html

National Report on Women, Islamic Rep. of Iran Broadcasting

http://vitasarasi.multiply.com

RIWAYAT PENULIS

Dr. Salamuddin, MA, lahir di Muara Tapus, Pasaman Barat, Sumatera Barat, pada 15 Februari 1976 dari pasangan Ayahanda Syahminan dan Ibunda Na'imah. Pendidikan di mulai pada SD Inpres No. 3/77 Sontang, Pasaman (tamat 1988), kemudian dilanjutkan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Pesantren Musthafawiyah Purba Baru, Tapanuli Selatan. Setelah tujuh tahun menghabiskan waktu di Pesantren terbesar di Sumatera Utara itu, kemudian melanjutkan studinya ke IAIN-SU (sekarang UIN) di jurusan Bahasa Arab. Kemudian gelar Magister dan Doktor juga dari institusi yang sama dengan konsentrasi Agama dan Filsafat Islam.

Sejak tahun 2003, menjadi Dosen Tetap di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN SU. Selain itu menjabat sebagai Dewan Pendiri Yayasan Insan Madani, Dewan Pembina Yayasan Raudah al-Jannah, Ketua Lembaga Penerjemah dan Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman, Ketua Bidang Penelitian dan Pengembangan Rabitah al-Mudarrisi al-'Arabiyah (RAMALAH) Pusat, Anggota Bahtsul Masail PWNU Sumatera Utara, Dewan Syura DPP GARDA ASURA, Pembina Forum Para-mujaddida, serta aktif dalam menjadi penceramah di berbagai majelis taklim dan narasumber dalam berbagai seminar dan lokakarya.

Berbagai tulisan dalam bentuk buku, penelitian, dan artikel dipublikasikan di jurnal-jurnal ilmiah dan dipersentasikan di berabagai seminar regional dan nasional. Diantaranya penelitian; *Daur an-Nahwi wa as-Sarfi fi Fahmil Kutub al-'Arabiyah, Uslub al-Balagi fi al-Qur'an al-Karim; Nilai-nilai Demokrasi dalam Konsep Wilayah al-Faqih Syiah Itsna 'Asyariyah; Analisis Pemahamn dan Kemampuan Guru Agama dalam Implementasi KTSP Bidang Studi PAI; Respon Madrasah Terhadap Alumni Jurusan Pendidikan Bahasa Arab; Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyah bi al-Istikhdam Wasa'il al-Teknolojiah al-Ma'lumatiyah li Tarqiyah Ragbatu Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyah fi al-Madrasah al-'Aliyah li al-Fasli al-Awwal bi al-Ma'had al-Raudah al-Hasanah Medan Sumatera asy-Syamaliyah; al-Amtsal al-'Arabiyah wa Dalalatuhu (2008); Istikhdam al-Fi'li al-Majhul fi al-Balagah (2008).*

Berikutnya buku *Usus al-Qawa'id al-'Arabiyah (bahan ajar); Pelajaran Agama Islam bagi SD kelas I s/d kelas 6; LKS untuk SMP diterbitkan oleh Penerbit Mitra;*

Kamus Pendidikan Bahasa Arab diterbitkan oleh Cita Pustaka Media; dan Epistomologi Islam & Pendekatan Scientifik (Cita Pustaka Media, 2013). Sejarah Perkembangan Teologi Dalam Islam (Jurnal al-'Arabiyya, 2014); Teologi Rasional pada Pesantren Tradisional (Jurnal Miqat, 2013); Strategi Pengajaran Bahasa Arab di IAIN (Jurnal Pakem 2011); Wilayah al-Faqih: Studi Awal Tentang Konsep Pemerintahan Iran (Jurnal Miqat); Din al-Islam: Analisis Perspektif Hadis Tematik (Jurnal Pakem); Kenabian dan Kerasulan: Analisis Perspektif Tafsir Tematik; Sejarah Perkembangan Tasawuf dan Istilah-istilah Kunci dalam Ilmu Tasawuf (Jurnal Tazkia, 2012); Spiritualitas dan Globalisasi (Jurnal at-Tafkir STAIN Cot Kala Langsa, 2011); Batu Besar di Tengah Arus Pemikiran Keislaman di Indonesia (Jurnal Hijri, 2010); Ibnu Khaldun: Filsafat Sejarah dan Bangun Serta Runtuhnya Suatu Masyarakat (Jurnal Pakem P4TK, 2009); Metodologi Pengajaran Bahasa Arab (Jurnal Tarbiyah, 2007).

Sebagai Kepala Keluarga, dengan bahagia menjalani hidup dengan isteri tercinta Lely Herawati Siregar, M. Pd, dan empat orang anak yaitu: Muhammad Alifullah eL-Salamy, Sayyid Maulana Muhammad eL-Salamy, dan Zahra Aulia Syahida eL-Salamy, dan Muhammad Jihad Islam el-Salamy.[]

Candiki Repantu, lahir di Air Batu 09 Maret 1981 dari keluarga sederhana pasangan Bakri dan Nuraini Manurung. Pendidikan Dasar hingga menengah dihabiskan di tempat kelahirannya. Awal pendidikan dimulai pagi hari SD No. 013837 dan sore harinya di Madrasah Diniyah Awaliyah (MDA) Taman Pendidikan Islam Air Batu. Setelah tamat SD dan MDA melanjutkan studi ke Madrasah Tsanawiyah (MTS) al-Ikhwan, dan Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Kisaran. Setelah mengantongi ijazah dari MAN Kisaran, melanjutkan studi ke IAIN SU (UIN) Medan dan menyelesaikan studi dengan penghargaan sebagai peneliti dan penulis skripsi terbaik dengan judul *"Pengetahuan Anak-Anak SD Kota Medan Tentang Hal-hal Gaib Dalam Ajaran Islam : Studi Psikologi Agama".* Saat ini sedang menyelesaikan penelitian tesis dengan judul *"Orang Indonesia Berziarah di Negeri Syiah: Kajian Antropologis Ziarah Kubur Orang Indonesia di Kota Qum dan Kota Masyhad Republik Islam Iran"* di Prodi Antropologi Sosial, Universitas Negeri Medan (UNIMED).

Selain aktif mengajar dan menulis, juga diamanahkan menjadi Ketua Yayasan Islam Abu Thalib (2011-2016), Pembina Forum Para-Mujaddida (F-PM), Bersama LSAF Jakarta mendirikan Jaringan Islam Kampus (JARIK) dan menjadi Dewan Pembina JARIK wilayah Sumut, Ketua Dewan Syura Pimpinan Pusat

Gerakan Muda Aksi Solidaritas Untuk Rakyat (GARDA ASURA), dan Dewan Pembina Ikatan Jemaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) Sumatera Utara,

Sejak mahasiswa hingga kini, disela-sela kesibukan belajar-mengajar, berorganisasi dan berdakwah, tetap aktif dalam berbagai aktivitas ilmiah menjadi narasumber dalam berbagai seminar, lokakarya, pelatihan baik tingkat regional maupun nasional, serta menulis beberapa karya ilmiah, diantaranya: *Jejak-Jejak Orientalisme Dalam Studi Islam*; *Feminisme: Perjuangan Memuliakan Wanita*; *Diskursus Sunni-Syiah: Dari Konflik Menuju Dialog*; *Aktualisasi Pendidikan Islam Dalam Menciptakan Masyarakat Beradab*; *Manajemen Berbasis Sekolah: Teori dan Aplikasi*; *Pemerintahan Islam: Antara Cita-cita dan Realita*; *Merajut Islamisasi Ilmu Yang Integratif: Sebuah Upaya Mengaktualkan Pendidikan Islam*; *Membongkar Sakralisasi Teks Ketuhanan; Wilayatul Faqih: Konsep Kepemimpinan Modern Syiah*; *Menimbang Perbandingan Mazhab Dalam Islam*; *Mengenal Syiah Dari Sumbernya*; *Pluralisme Sebagai Visi Kearifan Global*; *Sunnah dalam Perspektif Syiah*.

Sebagai suami, dengan seorang isteri tercinta Sri Fitria Ningsih S.Pd.I membimibing anak-anak tercinta, Ashila Candiki Danisywari, Baqiyatullah Candiki Muthahhari, dan Fatimah Candiki Fitriani.[]